ŞCOALA NAŢIONALĂ DE ŞTIINŢE POLITICE ŞI ADMINISTRATIVE

SOCIOLOGIA CUNOAŞTERII

Lect. dr. ELENA BECA

Cuvânt introductiv

Cursul de Sociologia cunoaşterii are ca scop să pună în evidenţă, pe de o parte, modul de interpretare al realităţii sociale specific sociologiei şi pe de altă parte, să descrie mecanismele sociale care intervin frecvent în procesul de formare al cunoştinţelor.

Am considerat cunoaşterea o activitate predilectă a fiinţelor umane, ale cărei aspecte intervin în cele mai diverse situaţii de viaţă.

Încercând să păstrăm savoarea sociologică am utilizat citate din operele capitale ale sociologilor mari: Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx, Karl Mannheim, Georg Simmel, Pitirim Sorokin.

Pentru interpretări am utilizat fragmente consacrate ale unor comentatori sociologi ca: Robert Merton, Robert A. Nisbet.

Am avut de asemenea nevoie, să ne sprijin pe contribuţii cunoscute din textele ştiinţifice ale profesorilor români de sociologie, Septimiu Chelcea şi Ilie Bădescu.

Am apelat atunci când am considerat necesar, la contribuţiile psihologiei sociale.

Am conturat astfel pentru studenţi, perimetrul unei sfere de interes particulare a sociologiei păstrând însă tot timpul interesul pentru spiritul general al ştiinţei sociologice, astfel încât să concretizăm obiectivul stabilit iniţial al unei introduceri în sociologie.

Mulţumim pe această cale conducerii Şcolii Naţionale de Ştiinţe Politice şi Administrative pentru încrederea acordată şi aşteptăm cu tot interesul şi responsabilitatea, colaborarea cu studenţii acestei facultăţi, menţionând ca fapt cert, caracterul profund de cunoaştere al acestei experienţe.

Lect. dr. ELENA BECA

Aprilie 2000

Curs 1

LIBERTATEA DE INTERPRETARE ÎN SOCIOLOGIE

Prima lecţie de ştiinţă socială – scrie Wright Mills – pe care o datorăm imaginaţiei sociologice este ideea că „individul nu-şi poate înţelege propria experienţă şi nu-ţi poate făuri destinul decât dacă se situează în epocă. El nu-şi poate cunoaşte şansele în viaţă decât

înţelegându-le şi pe cele ale tuturor indivizilor care se află în aceleaşi circumstanţe cu el". Imaginaţia sociologică este în accepţiunea sociologului american „forma cea mai fertilă a conştiinţei de sine". „Ea este o calitate intelectuală ce pare să dea speranţe nelimitate procesului de comprehensiune a realităţii umane intime în legătură cu realităţi sociale mai largi".

Îmbinând reflecţia ştiinţifică cu spiritul critic, Wright Mills comentează în lucrarea „Imaginaţia sociologică", modul în care reprezentanţii americani a două mari direcţii de interpretare sociologică, „valorifică" travaliul ştiinţific. Dincolo de aspectul critic şi chiar usturător al comentariului, găsim în lucrarea lui W. Mills două exemple ale unor modalităţi de interpretare sociologică a realităţii justificate până la un punct. Pledoaria lui W. Mills atrage atenţia tocmai asupra varietăţii modurilor de interpretare sociologică a lumii trăite, influenţate decisiv de factori majori, de natură socială între care se evidenţiază instituţionalizarea sociologiei.

Cunoaşterea societăţii se realizează atât prin orientarea cercetării spre cunoaşterea nemijlocită, empirică a realităţii, cât şi prin constituirea unor niveluri teoretice foarte abstracte.

Fără să minimalizeze importanţa cercetării empirice a societăţii atât de caracteristică vremii noastre, W. Mills propune depăşirea acesteia prin subordonarea ei unor scopuri ale cunoaşterii de anvergură. În acelaşi timp, el nu acceptă nici superteoria pe care o rezumă ca pură „asociere şi disociere a conceptelor".

În fond, consideră W. Mills superteoria dincolo de grandelocvenţa ei, conţine idei excelente. Anumite disproporţii ar putea fi evitate în măsura în care s-ar putea şti „ce dezvoltare reclamă expunerea unei idei pentru a fi clară şi ce importanţă pare să aibă această idee: câte experienţe elucidează, câte probleme permite să fie rezolvate sau măcar să fie puse".

În ceea ce priveşte problematica, „Sistemului social" al lui Talcott Parsons este un exemplu de abordare a ordinii sociale. Limitele explicaţiei privesc neputinţa de a lăsa loc – în cadrul „Sistemului" – transformării sociale, istoriei însăşi pe care o lasă în suspensie, recomandând cercetări empirice.

„Cauza fundamentală a înfăţişării specifice a superteoriei – scrie W. Mills – o constituie alegerea încă de la început a unui nivel de gândire atât de general, încât adepţii ei nu pot în mod logic să se

sprijine pe observaţie. În calitatea lor de superteoreticieni, ei nu vor putea să coboare niciodată de pe culmile generalităţilor până la probleme în contextul lor istoric şi structural".

Reflectând asupra acestui neajuns, sociologul conduce demersul spre o posibilă soluţie. „O mare lecţie care rezultă din lacuna sistematică ce există în opera superteoreticienilor este aceea că orice gânditor chibzuit trebuie să fie în permanenţă conştient de nivelurile abstracţiei la care lucrează, şi astfel să le stăpânească".

Acest fapt ar presupune coborârea din abstracţiile înalte ale superteoriei în concretul istoric în care conceptele monolitice şi singulare nu pot fi practic utilizabile.

Revenind la problema ordinii sociale care este tema majoră a lucrării lui Parsons, W. Mills arată că aceasta a fost o problemă constantă în sociologie, fapt pentru care ea a fost mereu redefinită. Se întâmplă astfel, dat fiind faptul că „nu se poate da un singur răspuns la întrebarea: „Care este principiul de coeziune a structurii sociale?" Şi nu poate fi un singur răspuns pur şi simplu, pentru că structurile sociale nu au toate acelaşi grad şi acelaşi mod de coeziune. În realitate, tipurile de structură socială trebuie înţelese în funcţie de modurile diferite de integrare.

O analiză pertinentă ştiinţific va utiliza – în consecinţă – un mare număr de modele teoretice, în strânsă conexiune cu marele număr de structuri sociale concrete cercetate, fie ele trecute sau prezente.

Aşa se întâmplă în opera sociologilor clasici care printr-un demers ştiinţific bogat îmbină concepţiile generale despre societate cu expunerea istorică a faptelor.

Contrastând cu exemplul superteoriei, acela al empirismului abstract, reprezentat de opera lui Paul Lazarsfeld ancorează interesul ştiinţific în utilizarea excesivă a unui tipar metodologic, devenit treptat stereotip. Se ajunge astfel la o tendinţă de a confunda obiectul cercetării cu metodele de lucru.

Focalizate pe aspectele „publicului" studiile empiriştilor ar trebui să beneficieze – după părerea lui Mills – de o formulare mai adecvată printr-o viziune structurală asupra societăţii. În lipsa acesteia ele devin parţiale şi puţin semnificative.

Interesul analizei făcute de W. Mills empirismului abstract, rezidă în modul în care se dimensionează importanţa socială a acestei

maniere de a lucra sociologic. Accentul se mută de la scopul cunoaşterii la scopul existenţial care animă o categorie socială căreia i se oferă o şansă de acces la „cariere a căror securitate este analogă celor tradiţionale în mediile universitare dar fără a le mai pretinde aceeaşi calificare intelectuală". În acelaşi timp tendinţa apariţiei unui aparat administrativ de mari proporţii impune prin inerţia specifică birocraţiei.

În cadrul acestor preocupări se manifestă un raport inversat al demersului ştiinţific în care metodologia este cea care determină alegerea problemelor de cercetare.

În procesul cunoaşterii, empirismul abstract reduce realităţile sociologice la variabile psihologice, iar „teoria socială luată în ansamblul ei, apare ca o colecţie sistematică de concepte sau mai bine zis de variabile utile în interpretări statistice.

Informaţiile obţinute de cercetările empirice descriu o varietate mare de comportamente care nu pot fi înţelese în afara surprinderii structurilor sociale istorice şi comparate.

Învăţămintele care rezultă din critica empirismului abstract, privesc nivelul de verificare al informaţiilor despre realitate la care trebuie să se oprească cercetătorii.

Discuţia pune în lumină raportul între exactitate şi adevăr. Exactitatea şi precizia nu se confundă cu adevărul.

Dacă vom sesiza probleme reale, aşa cum le generează istoria însuşi, problema adevărului şi a semnificaţiei se va clarifica de la sine: de aceste probleme trebuie să ne ocupăm cu toată grija şi cu toată precizia de care suntem capabili.

„Ce trebuie să înţelegem prin cerinţa ca studiile noastre să abordeze probleme importante sau, aşa cum, de obicei se spune, semnificative?

Noi avem în vedere – în primul rând – că ele trebuie să aibă o legătură autentică cu concepţia noastră despre structura socială şi cu ceea ce se întâmplă efectiv în cadrul acestuia. Prin legătură autentică am în vedere faptul că studiile noastre trebuie să intre într-o conexiune logică cu aceste concepţii. Iar prin conexiune logică vreau să arăt că, atât în faza enunţării problemei cât şi în cea explicativă se trece liber de la expuneri generale la informaţia cea mai de detaliu şi de la această informaţie la expuneri generale".

Cele două exemple folosite de sociologul american sunt menite

să ilustreze două modalităţi de ceea ce-l el numeşte „abdicare de la sociologia clasică". În condiţiile în care: „este în general admis că orice tentativă sistematică de a înţelege socialul implică o continuă alternare între receptare (empirică) şi asimilare (teoretică); că ideile şi conceptele trebuie să călăuzească cercetarea faptelor, iar cercetările de detaliu trebuie să contribuie la verificarea şi reformularea ideilor", cele două „abdicări" se înfăţişează fie ca o supraelaborare a metodei, fie ca o supraelaborare a teoriei în lipsa unei legături ferme cu problemele de fond ale realităţii.

Ambele tendinţe absolutizează câte un cadru care ar trebui să reprezinte doar o etapă a muncii în ştiinţa socială. Acestor forme de abdicări de la marea sociologie trebuie să li se găsească soluţii cu ajutorul imaginaţiei sociologice, o formă de luciditate în faţa realităţii, manifestă un mod exemplar în operele sociologilor clasici.

Marile realizări ale sociologiei ce constituie tradiţia sociologică, s-au îmbogăţit prin contribuţia unui mare şi variat număr de activităţi intelectuale. În mare ele constau în conturarea a trei direcţii care pot suferi deformări prin modul superficial de abordare.

Wright Mills sintetizează aceste trei direcţii după cum urmează:

Teoria istoriei: „În mâinile lui Comte, în cele ale lui Max, Spencer, Weber, sociologia este o tentativă enciclopedică ce implică întreaga viaţă socială a omului. Ea are concomitent un caracter istoric şi sistematic; istoric – pentru că analizează trecutul ale căror materiale le foloseşte; sistematic – pentru că în curgerea istorie încearcă să discearnă etapele şi regularităţile viaţă sociale. Teoria istoriei umane se poate uşor transforma în tranzistorie".

Teoria naturii omului şi a societăţii: „În lucrările formaliştilor, cu precădere Simmel şi von Wiese, sociologia operează cu concepţii care consideră că pot servi la clarificarea tuturor relaţiilor sociale şi la revelarea tuturor trăsăturilor statice şi abstracte a componentelor structurii sociale la un grad de generalitate foarte înalt"… Această teorie „devine repede un formalism arid şi complicat".

Teoria faptelor şi problemelor sociale contemporane: „Studiile asupra fenomenelor contemporane pot deveni destul de uşor serii de fapte ale mediului necorelate, adesea nesemnificative. Metodele devin metodologice".

În rândul său, sociologia are o contribuţie esenţială la îmbogăţirea gândirii moderne prin câteva concepte ca acelea de

„alienare, anomie, raţionalizare şi dezorganizarea comunităţii”.

În studiul său „Sociologia ca o formă a artei”, sociologul Robert A. Nisbet analizează modul în care au fost elaborate aceste concepte considerate culmi ale gândirii sociologice.

Toate aceste idei produse de sociologia clasică întâlnite în lucrările lui Tocqueville, Weber, Simmel şi Durkheim apar mai degrabă ca intuiţii decât ca rezultat al unor cercetări de tip raţional.

Departe de a fi diferite, atât preocupările cercetătorilor cât şi ale artiştilor au ca scop să înţeleagă, să interpreteze realitatea şi să comunice lumii rezultatele lor. Citând pe Sir Herbert Read, Nisbet arată că „natura esenţială a artei este realizarea unei reprezentări convingătoare a totalităţii experienţei”. Ceea ce artistul încearcă să realizeze prin formă, cercetătorul încearcă prin structură. Astfel teoria şi teatrul au o rădăcină grecească comună. Ele înseamnă fundamental contemplare. Puternic impregnată de imaginaţie, reprezentarea ştiinţifică este o internalizare a lumii exterioare. Că este aşa reiese din modul în care matematicianul Marston Morse apreciază că descoperirile matematice nu au o sursă logică. Acestea presupun în schimb recunoaşterea frumuseţii unor soluţii. Modelul care stă la baza lor rămâne inconştient „în umbra minţii”.

Sociologia este interesată de probleme care izvorăsc din observarea empirică la fel ca şi de reflecţia asupra lor. Ca şi artistul, cercetătorul caută înţelegerea, descoperirea relaţiilor semnificative din realitate. Nu este suficient să ştii o metodă pe dinafară, ci să dispui de o capacitate de implicare creatoare în înţelegerea lumii înconjurătoare.

Sociologia a avut o contribuţie distinctă la studiul societăţii şi culturii. Ea a sesizat cu sensibilitate faptul că asocierile umane conţin procese endemice de dezorganizare sau disfuncţii. Apoi sociologii au mai atras atenţia asupra înstrăinării omului. În contrast cu formele de relaţionare de tip raţional, sociologii au descris perspectiva vieţii comunitare. De asemenea, ei au atras atenţia asupra proceselor de raţionalizare care stau la baza structurilor societăţii moderne.

Aceste forme ale gândirii sociologice au apărut ca forme ale reacţiei fireşti la realităţile vieţii sociale. În operele sociologilor clasici, aceste idei nu au rezultat doar ca urmare a unor raţionamente asupra comportamentului uman, ci şi din revolta gânditorilor contra modelului raţionalist asupra omului şi a societăţii.

În secolul al XVIII-lea, bătălia contra viziunii clasiciste, raţionaliste relevă două aspecte centrale: înstrăinarea individului de caracterul tot mai impersonal şi dezorganizat al societăţii şi celebrarea sa şi a comunităţii în contrast cu societatea individualistă şi contractualistă a filosofilor. Lucrările clasice au în ele un important conţinut intuitiv, sunt rezultatele imaginaţiei creatoare care reuşeşte să se detaşeze de tipare.

Prelucrând tot ceea ce ştiinţa a oferit înainte este de datoria cercetătorilor să meargă mai departe, adică să asculte de nevoile prezentului. Exigenţa aceasta cere o graţie de artist şi presupune ca zidirea operei să coincidă cu zidirea vieţii personale şi a acelora cu care se comunică.

Experienţa sociologică este înţeleasă de Nisbet – la fel ca şi de W. Mills – ca o împletire între viaţă şi operă. „Măiestria profesională constituie centrul eului vostru şi sunteţi personal implicaţi în fiecare produs intelectual la care aţi lucrat. A spune că puteţi avea experienţă, înseamnă într-un fel, că trecutul vostru intervine în prezentul vostru şi îl afectează şi că el determină capacitatea voastră de a acumula experienţă viitoare".

În felul acesta, imaginaţia sociologică devine un mod de implicare, capabil să răspundă la obiectul sociologiei. Sociologia „urmăreşte să ne ajute să înţelegem biografia şi istoria, ca şi raporturile acestora în cadrul unor variate structuri sociale".

Bibliografie

Mills, Wright – Imaginaţia sociologică, Ed. Politică, Bucureşti, 1975.

Nisbet, Robert A. – Sociology as an ideea Sistem în The sociological perspective, Little Brown Co, Boston, 1968, pp.616 – 628.

Întrebări

1. Ce se înţelege prin imaginaţia sociologică în concepţia lui Wright Mills?
2. Ce înţelege R. Nisbet prin sociologie ca formă de artă?
3. Care sunt cele trei direcţii mari în care se grupează realizările clasice ale sociologiei?
4. Cum se particularizează punctul de vedere sociologic în întreprinderea vieţii şi a lumii?

Curs 2

REPREZENTĂRILE SOCIALE

Reprezentările sociale sunt o manieră de a gândi şi de a interpreta realitatea cotidiană. Ele sunt substanţa simţului comun social elaborată şi împărtăşită de oameni. Reprezentările sociale sunt o formă particulară de gândire simbolică. În psihologie, prin reprezentare se numeşte o activitate simbolică ce vizează să facă prezent un obiect absent. Este o treaptă intermediară între percepţie şi concept.

Emile Durkheim este cel care a dat noţiunii un statut sociologic. (1898) Reprezentările colective sunt considerate un subiect de studiu autonom. Ele nu sunt reductibile la reprezentările individuale. Dimpotrivă, ele reprezintă momentul în care se afirmă primatul socialului asupra individualului. Universul reprezentărilor sociale este rezultatul elaborării comune pe care o făureşte societatea când caută să interpreteze mediul fizic şi să dea sens organizării sale. Pentru Durkheim însă, reprezentările colective sunt o categorie foarte generală, înglobând de o manieră nediferenţiată orice formă de gândire socială.

Lucrarea sa Formele elementare ale vieţii religioase apărută în 1912, ultima mare contribuţie a sociologului este considerată lucrarea cea mai profundă şi mai originală a lui Durkheim, constituind o îmbinare de trei tipuri de studii:

1) descrierea totemismului din triburile australiene;

2) o teorie a esenţei religiei;

3) o interpretare sociologică a formelor de gândire umană, adică o sociologie a cunoaşterii.

În Concluziile la Formele elementare ale vieţii religioase, Durkheim face o discuţie a raporturilor între religie şi gândirea ştiinţifică. În principiu, religia – scrie el – are ca scop de a întreţine şi consolida sentimentele colective.

Religiile sunt sisteme complexe care cuprind pe lângă cult – care este un sistem de practici – şi un sistem de gândire. Între ştiinţă şi credinţa pe care se construieşte religia, nu există un raport ireconciliabil cum s-ar putea crede. Dimpotrivă, spune sociologul „în ambele cazuri se pune problema stabilirii legăturilor dintre lucruri, a relaţiilor lor interne, a clasării, a sistematizării".

Ba mai mult se întreabă: „Cum ar putea oare ştiinţa nega o realitate? În măsura în care religia este acţiune, un mijloc de a-i face pe oameni să trăiască, ştiinţa nu ar putea să o înlocuiască căci dacă ea

exprimă viaţa, nu o şi crează; ea poate încerca să explice credinţa, dar atunci o presupune".

Şi iată cum se ajunge la reprezentările colective ca la un element ce ţine de nevoile vieţii curente atunci când nici credinţa şi nici ştiinţa nu ar fi suficiente.

„Oamenii nu ar oficia însă ceremonii ale căror raţiuni le-ar rămâne nelămurite şi nici nu ar accepta o credinţă pe care nu ar înţelege-o de fel. Pentru a răspândi sau pur şi simplu pentru a o menţine, ea trebuie justificată, adică teoretizată… Dar oricât de importante ar fi împrumuturile din ştiinţele deja constituite, ele nu sunt şi suficiente; credinţa este în primul rând elan de a acţiona, iar ştiinţa oricât de deoparte ar înainta, rămâne totdeauna la distanţa de acţiune. Ştiinţa este fragmentară, incompletă, ea progresează lent şi nu este niciodată încheiată; or viaţa nu poate aştepta…

Prin urmare, teoriile destinate a întreţine viaţa, acţiunea, sfârşesc prin a o lua înaintea ştiinţei, completând-o prematur. Ele nu sunt posibile decât dacă exigenţele practicii şi necesităţile vitale, aşa cum le intuim fără a le sesiza desluşit propulsează gândirea dincolo de afirmaţiile formulate de ştiinţă… intuiţiile obscure ale senzaţiei şi sentimentului ţin adesea loc de raţiuni logice".

La acest moment Durkheim abordează frontal rolul societăţii în geneza gândirii conceptuale. Aceasta este produsul colectivităţii. Un sistem de concepte fixat în limbaj este ceva ce oamenii deţin în comun şi pot să comunice. Conceptul este ceva impersonal, este stabil faţă de percepţii sau reprezentările individuale care sunt fluide şi schimbătoare în timp.

„Noţiunile – spune Durkheim – corespunzătoare diverselor elemente ale limbii sunt deci reprezentări colective".

Şi iată în ce sens lucrurile sunt astfel: „Nu există cuvinte, chiar şi printre cele pe care le folosim în mod obişnuit, a căror accepţie să nu depăşească cu mai mult sau mai puţin limitele experienţei noastre personale. Un termen exprimă nu de puţine ori lucruri pe care nu le-am perceput niciodată, experienţe pe care nu le-am făcut sau la care nu am fost niciodată martori. Chiar şi atunci când cunoaştem unele dintre obiectele la care se referă, ele nu ilustrează decât în calitate de exemple particulare, care, prin ele însele, nu ar fi niciodată suficiente pentru a o constitui. Cuvântul condensează prin urmare o întreagă ştiinţă la care nu am colaborat, o ştiinţă mai mult decât individuală".

Reprezentările colective „corespund manierei în care societatea… gândeşte lucrările propriei experienţe". Reprezentările colective adaugă experienţei noastre personale toată înţelepciunea şi ştiinţa acumulate de colectivitate de-a lungul secolelor". A gândi astfel, înseamnă în bună măsură a gândi impersonal. „Impersonalitatea şi stabilitatea sunt două caracteristici ale adevărului".

Rolul reprezentărilor colective este acela de a-i ajuta pe oameni să se înţeleagă între ei. „Ele au în sine un soi de forţă, de ascendent moral; în virtutea căruia se impun spiritele individuale". „O reprezentare colectivă este în mod necesar supusă şi unui control repetat la infinit: cei care aderă la ea o verifică prin propria experienţă".

Prin reprezentările colective se obţine nu doar selectarea unor caracteristici comune unui anumit număr de obiecte, ci se realizează mai mult şi anume variabilul se subsumează permanentului, iar individual socialului. De aici, supremaţia societăţii în gândirea comună.

La 50 de ani după prezentare ideilor lui Durkheim, conceptul de reprezentări colective avea să devină obiectul de studiu predilect al psihologiei sociale europene.

Serge Moscovici a reformulat conceptul de reprezentare colectivă, propunând pe lângă un concept aproape nou şi un instrument de cercetare al modului în care se organizează raporturile simbolice în societăţile moderne.

Reprezentările sociale desemnează un raport evaluator, o grilă de lectură a realităţii, o interpretare proprie grupurilor dată acestei realităţi. Ele nu sunt nici elemente de gândire obiectivă nici reflectarea afectivă a realităţii, ci o refacere a mediului prin prisma concepţiei de viaţă a indivizilor. O reprezentare socială presupune prezenţa de spirit, starea de conştiinţă a unui grup.

Reprezentările sociale contribuie la procesul de formare a conduitelor, şi de orientare a comunicaţiilor sociale. Avântul fără precedent al studierii reprezentărilor sociale este legat de interesul viu manifestat pentru imaginarul social. Reprezentările sunt elemente care leagă realitatea socială a actorilor cu modul lor de a o concepe, fapt ce lasă loc de manifestare a afectivităţii acestora.

Sensul includerii unei astfel de teme în sociologia cunoaşterii stă în evidenţierea rolului cunoaşterii comune în atenuarea fricii pe care omul o are în faţa puterilor realităţii pe care nu le poate subsuma

cu totul în nicio împrejurare.

În aceste condiţii, cunoaşterea care rezultă din prelucrarea de informaţii, generează câteva situaţii care ar putea să descumpănească. Iată descrierea lor făcută de Serge Moscovici:

— „Oamenii nu văd totdeauna ce se află în faţa lor. Această invizibilitate nu se datorează lipsei de informaţie, ci unor sisteme de clasificare preexistente care exclud aceste elemente de realitate.

— Pe de altă parte, o altă categorie de cunoştinţe pe care le-am considerat certe, se dovedesc a fi simple iluzii. Acest lucru se poate întâmpla pentru că în general, cunoaşterea se mişcă de la aparenţă la realitate prin intermediul unor noţiuni sau imagini la care nu avem acces direct, de exemplu la Univers.

— Reacţiile noastre faţă de evenimente, răspunsurile la stimuli pe care îi percepem sunt legate de o definiţie comună tuturor membrilor comunităţii de acare aparţinem.

Prin urmare – concluzionează S. Moscovici – noi ne aflăm în raport cu realitatea îmbibată de cuvinte de elemente de gândire care fac parte din mediul înconjurător. El introduce conceptul „gândire ca ambient".

Din acest punct de vedere, reprezentările sociale preiau două caracteristici ale oricărui mediu; pe de altă parte o anumită autonomie, pe de alta un caracter constrângător.

Reprezentările sociale au în primul rând un rol de convenţionalizare a realului. Transformă lucrurile din realitate în categorii făcând ca fiecare dintre ele să capete o identitate „să ştim ce trece drept ce". Nicio minte nu este liberă de efectele de cultură! Kurt Lewin o exprimă fără echivoc: „Realitatea pentru individ este în mare măsură determinată de ceea ce este social acceptat drept realitate".

Reprezentările sociale sunt prescriptive, adică se impun irezistibil chiar de când ne naştem şi luăm cunoştinţă cu lumea. Această caracteristică este exact ceea ce spunea şi Durkheim. Reprezentările sociale sunt produsul unei secvenţe întregi de elaborări şi de schimbări care apar în cursul timpului fiind rezultatul prelucrării unor generaţii succesive.

Scopul reprezentărilor sociale definit de S. Moscovici este de a face ceva nefamiliar sau chiar nefamiliaritatea însăşi familiar. Ceea ce reprezintă ele sunt spaţii consensuale în care oamenii vor să se simtă asiguraţi împotriva riscurilor sau conflictelor.

Nefamiliarul este ceva care tulbură, intrigă, alarmează, ameninţă. Prin actul reprezentării se face transferul lucrului neliniştitor într-un spaţiu de siguranţă, din exterior în interior, din depărtare în apropiere, dintr-o zonă necunoscută în ceva cunoscut, o categorie deja definită.

Gândirea socială datorează mult convenţiilor şi memoriei sociale, mai mult decât percepţiei însăşi.

De aceea gândirea socială lasă să prevaleze verdictul asupra judecăţii. Oamenii par a fi înclinaţi să-şi justifice prin raţionamente prejudecăţile mai degrabă decât să evalueze corect. A cerceta o reprezentare – şi acesta este un principiu metodologic – înseamnă a căuta nefamiliarul care a motivat-o.

Reţineţi deosebirea pe care Durkheim o face între religie şi ştiinţă. El aprecia că în timp ce religia îl ajută pe om să trăiască, ştiinţa nu se preocupă direct de lucrul acesta. Reprezentările se află între acestea două.

Serge Moscovici subliniază în acest sens că spre deosebire de reprezentările sociale cele ştiinţifice au ca scop de a face din familiar ceva nefamiliar. Ştiinţa demonetizează percepţiile curente şi pune în locul lor concepte care nu pot fi atinse de simţul comun.

Cele două procese care generează reprezentările sociale sunt ancorarea şi objectificarea.

Ancorarea este tocmai procesul de a transfera ceva străin şi perturbator în sistemul nostru de categorii şi a compara acest element cu o paradigmă pe care o considerăm potrivită. A ancora înseamnă a clasifica sau a numi ceva străin. Abia numit lucrul poate fi comunicat, afirmat. În ancorare funcţionează principiul de care am vorbit – acela al gândirii sociale în care verdictul are prioritate asupra judecăţii. Prototipul este chintesenţa unei astfel de priorităţi.

Prin urmare, ancorarea presupune clasificare şi numire a unui obiect necunoscut din realitate care îl transformă pe acesta în ceva familiar, comunicabil cu sens pentru un grup de indivizi.

Objectificare saturează ideea de nefamiliaritate cu realitate, o transformă chiar în realitatea însăşi. Fiecare reprezentare realizează până la un punct o altă realitate – un nivel diferit al realităţii. A objectifica înseamnă a umple un concept de imagine, de substanţă vie. Exemplul lui Moscovici este a-l compara pe Dumnezeu cu un părinte. Societatea are imagini din acestea bune să concretizeze. Prin maxime

de exemplu, se dă înţeles unor situaţii: Nu iese fum, fără foc. Unde nu-i cap, vai de picioare, etc.

Aici intervine foarte pregnant rolul imaginarului în gândirea socială curentă. Realitatea se construieşte astfel mereu pe baza imaginarului care intră în structura obiectelor şi care este un aspect al adaptării organismului la mediu.

Ne apropiem de exemplu, de cineva pentru că adăugăm o cantitate de atractivitate persoanei respective şi cu greu acceptăm că ea nu este aşa cum ne-o închipuim. Suferim pentru asta.

Reprezentările sociale transformă deci, nefamiliarul în familiar, deci depinde de memorie. Densitatea memoriei le fereşte de anumite modificări neadaptate lor le oferă în acelaşi timp şi o cantitate de independenţă faţă de evenimentele prezente. Ancorarea şi objectificarea sunt căi de a trata memoria. Prima o ţine în mişcare – introduce şi extrage obiecte pe care le clasifică, le etichetează. Objectificarea extrage obiecte din memorie şi le reproduce în lumea exterioară şi transformă ceea ce era de cunoscut în ceva cunoscut.

Bibliografie

Durkheim Emile – Formele elementare ale vieţii religioase, Ed. Polirom, Iaşi, 1995.

Reprezentările sociale coordonator Adrian Neculau, Ed. Ştiinţă şi tehnică S.A., Bucureşti, 1995.

Întrebări

Daţi exemple de reprezentări sociale care să se refere la:

a) practici şi situaţii sociale;

b) fenomene naturale şi obiecte fizice;

c) creaţii umane.

Ce sens dă Serge Moscovici conceptului de gândire ca ambient? Care sunt caracteristicile reprezentărilor sociale ce decurg din acest concept?

Care este scopul reprezentărilor sociale în concepţia lui Serge Moscovici?

Care sunt cele două procese care generează reprezentările sociale şi ce conţinut au acestea?

Curs 3

MEMORIA SOCIALĂ

În opera sa sociologică Maurice Halbwachs (1877 – 1945) afirmă de o manieră originală interesul său pentru studierea vieţii

cotidiene. Sprijinindu-şi concluziile pe date statistice, el se orientează spre sociologia necesităţilor şi metodologia socială. Urmând calea deschisă de gândirea lui Emile Durkheim, Maurice Halbwachs întreprinde cercetări asupra memoriei colective care se dovedesc a fi o contribuţie esenţială la înţelegerea vieţii grupurilor. În concepţia sa, memoria constituie „cunoaşterea actuală a trecutului" ea nefiind o „conservare a imaginilor", ci o „reconstrucţie a imaginilor din trecut". Legată de limbaj, memoria este o funcţie a gândirii colective. Memoria individuală are nevoie de repere sociale, evocarea propriului trecut neputându-se lipsi de evocarea unor circumstanţe sociale: evenimente din viaţa familială, momente din viaţa şcolară, participarea în diverse grupuri sau organizaţii.

Memoria colectivă este un flux continuu susţinut de gândirea grupurilor care nu conţine nimic artificial, în opoziţie cu istoria care este marcată de hiatusuri ce ţin de „periodizare".

În lucrarea „Jocul cu trecutul, istoria între adevăr şi ficţiune", profesorul Lucian Boia ilustrează modul în care se contrapun istoria şi fluxul conştiinţei colective.

Pornind de la un fapt ce poartă un nume universal celebru: Căderea Imperiului Roman (476), istoricul se întreabă cum au resimţit contemporanii evenimentele survenite în urma năvălirii lui Odoacru, regele herurilor care l-a izgonit de pe tron pe Romulus Augustulus, ultimul împărat roman al Apusului.

„... Contemporanii nu par să fi observat ceva. Cum să-şi imagineze de altfel că şi-au încheiat ziua în Antichitate şi s-au trezit a doua zi în Evul Mediu? Nu au sesizat însă nici faptul mai prozaic al dispariţiei imperiului.

Oamenii de la 476 aveau motivele lor să nu vadă nimic ieşit din comun. Herulii lui Odoacru nu erau o prezenţă insolită. De câteva generaţii frontierele încetaseră de a mai fi impermeabile şi valuri de „barbari" se revărsau fără încetare în lumea contemporană. Provinciile erau deja pierdute. Imperiul se divizase la 395. Acum, Odoacru trimitea însemnele imperiale la Constantinopol, recunoscând autoritatea unui singur împărat. Ceea ce mai târziu s-a considerat a fi o prăbuşire a putut părea în epocă drept reunificare. Imperiul devenea iarăşi unul. De altfel, principalele instituţii romane au supravieţuit fatidicului an. Netulburaţi, vreme de încă trei sferturi de veac, consulii au continuat să se succeadă la Roma, întocmai ca sub imperiu sau, mai

înainte, în timpul republicii; senatul, de asemenea, s-a menţinut. Spre mijlocul secolului următor, împăratul de la Constantinopol, Iustinian, şi-a extins autoritatea efectivă asupra unei bune părţi din Imperiul de Apus, chiar dacă nu pentru multă vreme. De altfel, ceea ce erudiţii au numit mai târziu Imperiul Bizantin să numit, de fapt şi de drept, până la sfârşit, până la căderea Constantinopolului sub turci, Imperiul Roman. În Apus, Carol cel Mare la anul 800 şi Otto cel Mare în 962 au reconstituit acelaşi imperiu. Oficial, „Sfântul Imperiu Roman" a durat până în anul 1806, când Napoleon, pe cale de a ataşa Europa propriului său proiect imperial, a pus capăt ficţiunii, determinându-l pe împăratul „roman" să-şi spună, mai modest, împărat al Austriei, ceea ce şi era în realitate. Se explică astfel de ce „căderea Imperiului Roman" a fost descoperită mult mai târziu".

Pentru Maurice Halbwachs, amintirile sunt legate de cadrele sociale şi evocarea lor are loc tot în condiţii de interacţiune socială. Grupurile sunt depozitarii evenimentelor trecute care le sprijină în confruntarea cu prezentul, le justifică acţiunile, le întreţin soliditatea. Ceea ce nu slujeşte vieţii curente a grupurilor cade în desuetudine, este uitat. Amintirile au un puternic caracter normativ: pentru grup, amintirile au rolul de exemplu, de învăţătură.

În Topografia legendară a Evangheliilor în Pământul Sfânt (1941), după o anchetă în Palestina, sociologul francez arată că localizarea geografică a episoadelor vieţii lui Iisus a variat în funcţie de generaţiile de creştini. Credinţele europene au contribuit la o continuă reconstrucţie socială a imaginii itinerarului lui Iisus.

Halbwachs formulează trei legi care guvernează memoria grupurilor: legea concentrării (tendinţa de localizare în acelaşi loc a mai multor evenimente fără legătură între ele); legea divizării (fragmentarea unei amintiri în mai multe elemente, fiecare element fiind diferit localizat; legea dualităţii (acceptarea plasării în două localităţi a unuia şi acelaşi eveniment trecut).

Analizând pe baza acestor legi memoria colectivă a românilor ilustrată de legendamit despre Negru Vodă, profesorul Septimiu Chelcea aminteşte că „palatul lui Negru Vodă din apropierea comunei Cetăţeni (judeţul Argeş) este localizat atât la Cetăţeni cât şi la Stoeneşti – după legea dualităţii. Apoi ilustrează legea fragmentării: „lupta lui Negru Vodă cu tătarii are mai multe episoade diferit localizate: în satul Tătărani, unde românii îi bușesc luptându-se cu ei la chept pe

Dâmboviţa – la Săritoarea lui Negru Vodă".

În cele trei legi formulate de sociologul francez, profesorul S. Chelcea adaugă o a patra lege pe care o numeşte legea similitudinii acţiunilor care presupune atribuirea aceluiaşi mod de acţiune original mai multor personaje din epoci istorice îndepărtate. Ilustrarea acestei legi se face în acelaşi context al analizei legendei lui Negru Vodă. „Şi Negru Vodă şi Vlad Ţepeş şi Avram Iancu – în amintirea grupurilor – se slujesc de acelaşi vicleşug împotriva duşmanilor: potcovesc caii „de-a-ndărătelea" cu colţii potcoavelor înainte.

Memoria se structurează în funcţie de interesele prezente ale grupurilor. În studiul Memoria socială – organizarea şi reorganizarea ei, profesorul Septimiu Chelcea citează studiul psihologilor I.P. Vasilescu şi Irina Holdevici privind distorsiunile mnezice ale evenimentelor din decembrie 1989. Aceştia au putut să constate că după o săptămână de la noaptea 21 – 22 decembrie 1989, 28 de persoane care participaseră la evenimente, reţinuseră că atunci s-au strigat câteva expresii, printre care şi „Jos Ceauşescu", „Ceauşescu pică".

După zece luni de la aceleaşi evenimente, adică în octombrie 1990, cei doi psihologi reluând dialogul cu aceleaşi persoane, au aflat că ceea ce se strigase la revoluţie fusese pe lângă „Jos Ceauşescu" şi „Jos comunismul".

Autorul articolului Memoria socială consideră că acest fapt dovedeşte o reorganizare a amintirilor în sensul interesului social al momentului (1990) şi explică acest fapt cu ajutorul teoriei englezului Frederick Bartlett conform căreia „cultura contribuie la fixare semnificaţiilor evenimentelor generând o anume organizare a informaţiilor mnezice în jurul unui element semnificativ".

Memoria socială constituie un model pentru prezent şi în acelaşi timp şi un model al prezentului. Ca model pentru prezent, memoria socială oferă orientarea cognitivă şi suport afectiv pentru realizarea scopurilor. Ca model al societăţii, memoria este un instrument sau o hartă pentru acţiune. Maurice Halbwachs consideră că „amintirile se adaptează la ansamblul percepţiilor noastre actuale" memoria fiind mereu o sinteză între mai multe direcţii care fac să se intersecteze trecutul şi prezentul.

Memoria colectivă stă la baza constituirii identităţii grupurilor. Amintirile colective exemplare, ca şi hărţile cognitive ale spaţiilor de

viaţă a colectivităţilor constituie elementele esenţiale ale producerii şi menţinerii sentimentelor identitare ale unor comunităţi.

Importanţa construcţiilor mentale legate de teritoriul naţional este sugerată de ideea că „şi amintirile se învaţă". Expresia „nu uita că eşti român" cheamă sentimentul identităţii, generat atât din experienţa personală cât şi din „amintirile învăţate".

Preocuparea cercetătorilor români de a studia hărţile mintale ale teritoriului naţional la studenţii români, au dezvăluit aspecte privind modul în care anumite prejudecăţi, reprezentări stereotipe sunt învăţate de indivizi sub forma „amintirilor identitare" care nu coincid cu realitatea ce ar putea fi relevată de experienţă.

Studiul experimental a avut ca scop evaluarea identităţii naţionale subiective a românilor. Pentru aceasta s-a recurs la analiza hărţilor mintale ale României în cadrul Europei. Realizat în 1997 pe un lot de 303 studenţi din trei institute de învăţământ superior din Bucureşti, studiul a constat în reprezentarea pe o hartă cu conturul Europei a teritoriului României în graniţele ei actuale. Nu s-a urmărit corectitudinea cu care era desenat conturul României, ci doar mărimea şi plasarea ei pe hartă.

Pentru prelucrarea datelor s-a folosit un şablon pe care era reprezentată România în graniţele ei actuale pe o hartă a Europei care avea marcate meridianele şi paralelele.

Concluziile au fost următoarele: există o tendinţă semnificativă statistic din partea subiecţilor de a desena harta României mai mică decât este în realitate (peste 55 %). Numărul persoanelor care o desenează mai mică este aproape dublu decât al acelora care o desenează mai mare şi de aproape trei ori mai mare decât numărul celor care o desenează corect. La stabilirea orientării desenului faţă de harta geografică reală s-a avut în vedere tendinţa subiecţilor de a plasa desenul mai spre Nord sau mai spre Sud. O treime din subiecţi au conturat harta României pe teritoriul său actual, iar 19 % dintre subiecţi o plasează mai spre Sud. S-au mai constatat că majoritatea celor care plasează România mai spre Est o reprezintă mai mică (63 %), iar cei care o plasează mai spre Vest o desenează mai mare (73, 9 %), dar cei care o plasează spre Vest sunt mai puţin numeroşi faţă de ceilalţi.

Desenul care reprezintă România mai mică şi aşezată mai spre Sud, sugerează cercetătorilor că studenţii suferă de o identitate

negativă a românilor – ceva învăţat care nu concordă cu datele obiective ale poziţiei şi statutului României în Europa.

Societatea face eforturi de „corectare" permanentă a memoriei colective intervenind activ în reconstruirea ei permanentă. Acest lucru are loc prin „reactualizări" ale istoriei care valorifică evenimentele trecutului prin prisma nevoilor prezente. O altă formă de influenţă mai subtilă asupra memoriei este folosirea denumirilor locurilor care reamintesc de personalităţi sau evenimente cu rezonanţă pentru prezent.

În fiecare societate se organizează „sisteme de memorare" (S. Chelcea) care se constituie în muzee ce selecţionează din trecutul său elemente pentru susţinerea prezentului. „Închisorile politice devin muzee: Muzeul de la închisoarea Sighetul Marmaţiei cinsteşte memoria luptătorilor anticomunişti la fel cum Muzeul de la închisoarea Doftana cinstea memoria luptătorilor comunişti". (S. Chelcea)

Ceremoniile comemorative sunt de asemenea privilegiul de organizare a memoriei colective.

Locurile, timpul şi obiceiurile au ca funcţie organizarea şi reorganizarea memoriei sociale.

Bibliografie

Chelcea Septimiu – Personalitate şi societate în tranziţie, Ştiinţă şi tehnică S.A., Bucureşti, 1994, pag. 304 – 320.

Chelcea Septimiu – Memoria socială – organizarea şi reorganizarea ei în: Psihologie socială. Aspecte contemporane. Coordonator Adrian Neculau, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, pag. 109 – 122.

Halbwchs Maurice – Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, Felix Alcau, 1925.

Memorie socială şi identitate naţională – Coordonator Septimiu Chelcea, INI, Bucureşti, 1998.

Întrebări

1. Care este deosebirea între memoria colectivă şi istorie în concepţia lui Maurice Halbwachs?

2. În ce fel este condiţionată memoria individuală de cadrele sociale?

3. Care sunt cele trei legi ale memoriei sociale formulate de Maurice Halbwachs?

4. Care este conţinutul celei de a patra legi a memoriei sociale

formulate de sociologul Septimiu Chelcea?

5. În ce fel se organizează memoria socială sub influenţa intereselor diverselor grupuri?

6. Care sunt elementele vieţii sociale care contribuie la organizarea şi reorganizarea memoriei sociale?

7. Daţi exemple de modalităţi prin care societatea intervine în procesul de reorganizare a memoriei colective.

Curs 4

CONFORMISM ŞI CUNOAŞTERE

INFLUENŢA SOCIALĂ A MINORITĂŢILOR

În lucrarea sa Cele opt păcate capitale ale omenirii, Konrad Lorenz, comentând asupra receptivităţii la îndoctrinare face o demonstraţie pe cât de simplă, pe atât de instructivă asupra unei remarcă nu lipsite de unor a lui Oskar Heinroth: „Ceea ce gândim e de cele mai multe ori fals, dar ceea ce ştim e adevărat".

Considerând cunoaşterea ca pe un mecanism neelucidat de suprapunere a unei regularităţi interioare a organismului viu cu o a doua regularitate ce guvernează lumea exterioară, el o descrie ca pe un proces în doi timpi care „ia forma presupunerii şi a confirmării care îi succede". Se întâmplă ca unele presupuneri să nu reziste la confruntarea cu exemplele practice, dar ceea ce se confirmă printr-un număr de probe devine ştiut.

În acest proces de confruntare cu realitatea, primul pas îl constituie considerarea unor lucruri ca adevărate, această convingere putând fi asemuită cu o credinţă. „Ipoteza că anumite lucruri ar fi pur şi simplu adevărate, se numără aşadar printre procedeele indispensabile ale năzuinţei omului către cunoaştere. Totodată cercetarea umană se bazează pe premisa că se speră în adevărul presupunerii, în corectitudinea ipotezei". Acest fapt îl îndreptăţeşte până la urmă să aprecieze că: „Nu trebuie să-i condamnăm pe cei care ajung să creadă cu mai multă tărie" în ceva, dacă opinia lor este împărtăşită şi de alţii" chiar dacă este posibil ca: „Toate aceste efecte care întăresc o anumită convingere pot apărea din păcate şi fără să fie îndreptăţite".

Studiile de psihologie socială pun în evidenţă importanţa de necontestat a influenţei sociale asupra cunoaşterii realităţii fizice şi sociale.

Influenţa socială este „influenţa pe care oamenii o au faţă de

credinţele sau comportamentele celuilalt" (Aronson citat de Serge Moscovici).

În experimentele sale Solomon Asch a vrut să dovedească faptul că, fiecare om se conformează unei judecăţi colective şi o acceptă în virtutea unor motive obiective. Situaţia experimentală, devenită celebră arată că în anumite condiţii, indivizii se supun presiunii de grup, neglijând evident posibilităţile de independenţă şi relaţiile productive cu mediul. Ea a fost astfel gândită, încât să-l pună pe individ într-un conflict radical cu ceilalţi membri ai grupului în care a fost plasat.

Cercetătorul propune unor subiecţi reuniţi în grupuri, un exerciţiu de comparaţie a lungimii şi anume, ei trebuie să distingă dintre trei linii de lungimi diferite, pe aceea egală cu o linie etalon. Subiecţii pot percepe uşor diferenţele. În cadrul fiecărui grup doar un singur subiect este naiv. Ceilalţi complici ai experimentatorului sunt instruiţi să dea răspunsuri eronate de şapte ori din douăsprezece încercări, la care este prezent subiectul naiv.

Rezultatul arată că circa 33 % dintre răspunsurile subiecţilor naivi se conformează opiniei exprimate de grup printr-un răspuns eronat. Acest lucru sugerează că participanţii la aceste experienţe sunt înclinaţi să se comporte ca toţi ceilalţi şi deci, să răspundă ca ei. Cei care se conformează (circa 1/4 dintre subiecţi) o fac din două motive: unii pentru că ei cred că majoritatea membrilor grupului dau într-adevăr estimări corecte, ceilalţi pentru că nu vor să se diferenţieze de membrii grupului. Subiecţii sunt mai puţin atenţi la sarcina de cunoaştere şi se interesează mai mult de a nu devia în raport cu grupul. Ei sunt conştienţi de ceea ce fac şi ştiu şi de ce o fac. Cele două maniere de comportament sunt dovada că indivizii nu sunt absolut liberi în cunoaştere. Raţionamentul care justifică comportamentul lor este fie că „mai multe perechi de ochi văd mai bine decât una singură", fie că urmează majoritatea pentru a nu fi luaţi drept rebeli.

Acest fel de comportament poate părea iraţional în măsura în care se observă că:

— Niciun individ atunci când este lăsat singur nu alege greşit linia egală cu cea etalon;

— Este suficient ca să dispară consensul pentru ca manifestarea conformistă să-şi reducă amploarea.

Manifestarea unei astfel de obedienţe în faţa autorităţii sau a

majorității unui grup ilustrează modelul supunerii publice. Acest model de comportament este valorizat social şi se impune în şcoli şi organizaţii pentru a genera o anumită ordine.

O perspectivă asemănătoare a influenţei de grup asupra formării normelor şi atitudinilor o găsim în experimentele lui Muzafer Sherif.

Ipoteza lui Muzafer Sherif este: dacă într-un câmp de stimuli lipseşte punctul de referinţă, acesta se stabileşte de către individ în plan intern. Ce va face un grup de persoane în aceeaşi situaţie indefinită?

Condiţiile care produc efectul autocinetic permit realizarea unei situaţii în care lipsesc reperele. În întuneric deplin, când nu există nicio sursă de lumină în jur o lumină emisă de o sursă, absolut stabilă, are să se deplaseze la întâmplare în toate direcţiile. Dacă în mai multe încercări se prezintă punctul luminos unei persoane, acesteia i se va părea că lumina se află în puncte diferite ale locului. Aceasta este cu putinţă, deoarece în obscuritatea totală a locului, experimental nimeni nu poate să localizeze niciun reper în raport cu care să-l poată situa.

În această situaţie, nu doar lumina stimul apare subiectului ca mişcându-se la întâmplare, dar subiectul însuşi se simte nesigur în ce priveşte orientarea sa în spaţiu.

Într-o a doua etapă, experimentul organizat pentru un grup de indivizi, a studiat influenţa factorilor sociali ca sugestia şi situaţia de grup asupra amplitudinii şi direcţiei mişcării punctului luminos.

Pentru a pune în evidenţă influenţa situaţie de grup asupra individului, se iau pentru comparaţie două situaţii:

1) după ce el avusese deja ocazia să reacţioneze la această situaţie;

2) el a fost mai întâi introdus în grup fără a avea vreo cunoştinţă asupra situaţiei.

Rezultatele au demonstrat că atunci când individul percepe mişcări fără niciun alt termen de comparaţie, el stabileşte în mod subiectiv un spaţiu de variaţie şi un punct de referinţă (considerat normă) în interiorul acestui spaţiu, care îi este propriu individului atunci când el evoluează singur.

Cum va percepe câmpul de stimulare un individ aflat în situaţia de grup?

Când individul ce a fost mai întâi plasat într-o situaţie

individuală în care a elaborat propriul spaţiu de variaţie şi propria normă este plasat ulterior într-o situaţie de grup, împreună cu alţi indivizi, având ei înşişi propriile lor spaţii de variaţie şi norme, se observă că spaţiile de variaţie şi normele individuale converg şi se apropie de o medie.

Dar convergenţa nu e la fel de accentuată ca atunci când subiecţii încep cu situaţia de grup. În acest caz, se stabilesc o normă şi un spaţiu de variaţie care sunt specifice grupului.

Experimentul demonstrează că normele sociale, ca de pildă: stereotipurile, moda, obiceiurile se stabilesc ca urmare a formării cadrelor de referinţă comune rezultate din contactele între indivizi. Odată ce sunt stabilite aceste cadre de referinţă sunt preluate de indivizi. Ele contribuie ca factori importanţi la determinarea şi modificarea reacţiilor acestora în situaţiile în care vor evolua mai târziu şi aceasta mai ales în acele situaţii în care câmpul de stimuli nu este bine structurat.

Aceste exemple ar înclina să ne facă să credem că mulţi oameni se conformează cu preţul sacrificării propriei percepţii asupra realităţii. Influenţa este un fapt real şi incontestabil şi ea are şi o altă latură de egală valoare care priveşte influenţa pe care minorităţile disidente o au asupra grupului. Ipoteza cercetată de Moscovici şi Faucheux pune în evidenţă partea inconştientă a fenomenelor de influenţă socială plecând de la noţiunea de conflict. Acest fapt – conflictul – este inevitabil pentru o persoană care doreşte să exprime un punct de vedere singular în care crede cu tărie. Exprimând propria judecată, o astfel de persoană nu doar se opune majorităţii, ci repune în discuţie şi o realitate cu care aceasta pare să fie de acord. La ce se referă în fapt această realitate care începe să se clatine? În primul rând este vorba despre lucruri ştiută de mai multă vreme şi în care majoritatea continuă să creadă şi apoi este puterea ataşamentului, a legăturilor care îi ţine pe oameni în raporturi stabile purtătoare de valori comune.

Lipsa de loialitate faţă de societate, rezerva de a participa social sunt măsuri pentru care individul este obligat să plătească prin renunţarea la comunicare şi la convenţiile care de obicei îl protejează în cadrul societăţii.

În ciuda acestor fapte, o minoritate se poate impune în conştiinţa majorităţii ca urmare a funcţionării unor mecanisme

inconştiente care tind să rezolve în planul conştiinţelor, dizarmoniile rezultate din confruntarea cu poziţia minoritară.

Conflictul interior al subiecţilor aparţinând majorităţii este cu atât mai mare cu cât aceştia se reţin mai mult de a adopta punctul de vedere minoritar. S-a constatat că acest conflict se rezolvă prin modificarea latentă a punctului de vedere fără ştirea individului. Intensitatea şi natura conflictului determină nivelul conştient sau inconştient la care acesta este rezolvat. Dacă conflictul este rezolvat la un nivel conştient şi public, nu există o schimbare ulterioară la nivel particular şi inconştient. Dacă nu este rezolvat la nivel conştient şi public, subiectul va avea nevoie să-l rezolve la nivel particular şi inconştient.

Pentru a produce un conflict intens în conştiinţa majorităţii, minoritatea trebuie să îndeplinească unele condiţii. În primul rând este nevoie de un comportament conştient din punct de vedere sincronic şi diacronic. Anumite indicii din cercetările lui Solomon Asch conduc la această concluzie. Într-adevăr, faptul că în experimentul lui Solomon Asch complicii nu erau majoritari decât ca număr, poziţia lor fiind în realitate minoritară pentru că rupe tiparele fireşti ale evaluării diferenţelor de lungime. Acest fapt îl face pe Serge Moscovici să catalogheze experimentul lui Asch ca unul ce demonstrează efectul influenţei minoritare. Aşa se face că experimentul în câteva dintre variantele sale este concludent pentru demonstrarea efectului consistenţei comportamentale a minorităţii.

Când unanimitatea complicilor este ruptă de unul dintre ei, care dă răspunsuri diferite de a celorlalţi, influenţa asupra subiectului naiv se diminuează considerabil, devenind chiar nesemnificativă. Este validat astfel efectul consistenţei sincronice sau al consensului.

Pe de altă parte, când proporţia de complici care dau răspunsuri incorecte variază în raport cu numărul celor care dau răspunsuri corecte, rezultă că influenţa este cu atât mai mare cu cât ponderea răspunsurilor incorecte este mai mare. Se validează astfel şi consistenţa diacronică a comportamentului minoritar.

Prin sistemul său de răspunsuri, minoritatea generează un conflict maximalizat de intransigenţă caracteristică stilului său consistent de comportament. Minoritatea afectează consensul prin faptul că propune o nouă normă în contradicţie cu norma majoritară, şi infirmă astfel credinţa conform căreia doar majoritatea ar fi sursa

normelor. Această ruptură este posibilă doar în condiţiile consistenţei diacronice care presupune repetarea sistematică a aceluiaşi răspuns.

O poziţie menţinută fără concesii, devine alternativă cu atât mai mult cu cât minoritatea se afirmă sigură pe poziţiile susţinute de ea. În timp, conflictul îi determină pe subiecţii majorităţii să-şi focalizeze atenţia asupra punctului de vedere minoritar într-o activitate de verificare a acestuia, ajungând să-l simtă şi să-l judece astfel. Încercând să înţeleagă ce vede minoritatea de fapt în realitatea sa, majoritatea ar începe să vadă inconştient la fel.

Importanţa influenţei sociale pentru cunoaştere, stă în aceea că în faţa majorităţii predomină punctul de vedere al acesteia cu rostul de a menţine ordinea socială, în timp ce minorităţile au facultatea de a declanşa o activitate cognitivă prin care se elaborează soluţii noi la probleme sociale, în faţa minorităţii toate punctele de vedere putând fi luate în considerare şi folosite.

Bibliografie

Influenţa socială, Ed. Universităţii Al. I. Cuza, Iaşi, 1996.

Lorenz Konrad – Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.

Psihologia socială a relaţiilor cu celălalt, Coordonator: Serge Moscovici, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, p. 116 – 131.

Întrebări

1. Ce este cunoaşterea în descrierea lui Konrad Lorenz?

2. Cum demonstrează Konrad Lorenz faptul că la baza oricărei ştiinţe se află o credinţă?

3. Care este conţinutul şi ce concluzii se desprind din experimentul lui Solomon Asch?

4. Ce adaugă interpretarea ulterioară a experimentului lui Asch de către Serge Moscovici?

5. Cum se produce influenţa minorităţilor asupra cunoaşterii realităţii?

6. Care sunt efectele influenţei sociale asupra cunoaşterii? Prin ce se deosebeşte influenţa majorităţii de influenţa minorităţii?

Curs 5

GÂNDIREA PARADIGMATICĂ

Preocupat să explice cum evoluează cunoaşterea ştiinţifică, Thomas Kuhn observă în primă instanţă că nu se poate vorbi în mod strict de caracterul cumulativ al procesului de dezvoltare în ştiinţă.

Cunoaşterea pare să se bazeze pe modalităţi de a vedea lumea foarte diferite şi care se află în competiţie. Deşi observaţia şi experienţa restrâng punct cu punct diferenţele dintre aceste crezuri ştiinţifice, câte un element arbitrar, ceva ca un fel de accident istoric pare să se impună ca ingredient în toate modurile de gândire ştiinţifică.

În accepţiunea lui Kuhn, ştiinţa normală este cercetarea bazată ferm pe unele realizări ale ştiinţei pe care o comunitate ştiinţifică le consideră fundamentale pentru practica în continuare.

Acest lucru se realizează în condiţiile în care aceste realizări sunt suficient de importante ca să atragă destui aderenţi de la interese de studiu care ar fi competitive. Pe de altă parte, aceste rezultate lasă destul loc cercetării în continuare în aceeaşi direcţie. Aşa apar paradigmele care sunt realizări ştiinţifice care pentru o perioadă de timp se constituie în modele de soluţii pentru o comunitate ştiinţifică. Ele conferă posibilitatea desfăşurării activităţilor ştiinţifice într-un cadru de reguli şi standarde bine stabilite. Existenţa paradigmelor într-o sferă a cercetării este un semn de maturitate pentru dezvoltarea ştiinţei în acel domeniu.

Modelul de evoluţie al ştiinţelor este trecerea de al o paradigmă la alta prin procesul revoluţiilor.

În lipsa unei paradigme, toate faptele de observaţie care pot contribui la dezvoltarea unei ştiinţe par să fie la fel de relevante.

Această culegere de date a fost o caracteristică pentru începutul activităţilor ştiinţifice în orice domeniu. Ceea ce era dificil în continuare, ţinea de interpretare lor. Paradigma oferă tocmai aceste condiţii de selecţie a faptelor, evaluare şi judecare a lor.

Pentru a putea fi acceptată ca paradigmă o teorie, trebuie să se dovedească mai bună decât celelalte posibilităţi de interpretare, chiar dacă niciodată ea singură nu va putea explica sau interpreta toate faptele dintr-un anumit domeniu de studiu. Orice nouă paradigmă aduce cu sine însă, o mai bună definire a domeniului de studiu. Toţi cercetătorii care lucrează într-un domeniu în care există deja o paradigmă, pot să-şi desfăşoare munca având avantajul unor concepte deja definite.

Natura ştiinţei normale

În cadrul ştiinţei normale, toate noile descoperiri înseamnă articularea fenomenelor observate în cadrele deja trasate prin paradigmă. Paradigma forţează aprofundarea unui domeniu până la

detalii altfel inimaginabile.

Investigarea ştiinţifică a faptelor în cadrul ştiinţei normale se concentrează în trei direcţii:

În primul rând este cercetată clasa faptelor pe care paradigma le-a ales ca fiind relevante în mod deosebit pentru natura lucrurilor. Mijloace din ce în ce mai complicate sunt puse la lucru pentru a aprofunda realitatea acestor fapte.

În al doilea rând se caută legi cantitative care articulează faptele între ele.

În al treilea rând se caută regularităţi calitative în natura lucrurilor. Paradigma se va extinde la interpretare altor realităţi şi va genera noi arii de interes.

Procedând astfel, o mare parte din activitatea teoretică constă în folosirea teoriei existente pentru prezicerea informaţiilor factuale de valoare reală, acest fapt fiind în realitate o mare dificultate.

Ştiinţa normală ca rezolvare de probleme

Rezolvarea de probleme necesită ingeniozitate. Pentru ca această ingeniozitate să se manifeste este necesar ca problema să aibă soluţii. Soluţia stă tocmai în aplicarea paradigmei. Iar comunităţile ştiinţifice care deţin o paradigmă au de fapt un criteriu de alegere a problemelor. Toţi cei care ar încerca să rezolve alte tipuri de probleme care nu au deci soluţii în paradigma aleasă, vor fi descurajaţi, iar problemele lor respinse.

T. Kuhn menţionează câteva raţiuni pentru care oamenii se lansează cu pasiune în cercetarea ştiinţifică: dorinţa de a fi util, pasiunea de a explora zone ale cunoaşterii, speranţa de a găsi o ordine în lucruri, tendinţa de a testa cunoaşterea de-a gata sau preexistentă. De îndată însă ce intră în cercetare, nimic nu-l mai tentează pe om decât să demonstreze că are talentul de a rezolva problemele, cum nimeni altul n-a mai făcut-o până atunci. O altă condiţie ca problema să fie considerată ştiinţifică este ca ea nu doar să aibă soluţie dar şi ca soluţia să fie una acceptabilă în termeni conceptuali şi teoretici. În principiu, cercetătorul trebuie să fie capabil să satisfacă cerinţele conceptuale, teoretice, instrumentale şi metodologice ale ştiinţei pe care o slujeşte.

Prioritatea paradigmelor

Paradigmele împărtăşite de o comunitate ştiinţifică sunt cadre care ghidează cercetarea fără ca ele să conţină reguli stricte pentru

cercetare. Toată lumea învaţă teoria ca atare dar nu toţi o aplică în acelaşi fel. Ceea ce-i deosebeşte pe specialişti în practica lor este tipul de experienţă pe care li-l conferă modul în care utilizează paradigma.

Anomalii şi apariţia descoperirilor ştiinţifice

Apariţia unor probleme insolubile generează conştiinţa unei anomalii; este ca şi cum natura ar fi „violat" aşteptările paradigmei care guvernează ştiinţa normală. Faţă cu această realitate, cercetătorii adună date noi, încercând să înveţe, să vadă natura într-o altă perspectivă. Faptul anormal nu este considerat ca ceva cu statut ştiinţific.

Descoperirile necesită un proces de conceptualizare care să permită asimilarea lor teoretică. Pentru aceasta însă, trebuie luptat împotriva rezistenţei pe care o manifestă paradigma care urmează să fie schimbată sau extinsă, pentru că orice noutate în cunoaştere întrece sau contrazice aşteptările presupuse de practica paradigmei.

Criza şi naşterea teoriilor ştiinţifice

Apariţia noilor teorii presupune distrugerea unor paradigme preexistente şi schimbări majore în tipul de probleme şi tehnicile ştiinţei normale. De aceea ele sunt precedate de o pronunţată insecuritate legată de cunoaştere, de un sentiment al eşecului în activitatea de rezolvare a problemelor în ştiinţa normală. Noua teorie apare ca o rezolvare a crizei. Astfel, o paradigmă existentă va fi declarată depăşită doar în condiţiile în care o alta este pregătită să-i ia locul. A respinge o teorie în lipsa alteia este a respinge ştiinţa însăşi. Pentru ca o anomalie să inducă criza, trebuie îndeplinită şi altă condiţie. Ea priveşte numărul mare de soluţii parţiale şi divergente care apar în legătură cu o problemă. Trecerea de la o paradigmă la una nouă presupune construirea teoriei pe fundamente noi care să integreze aceste soluţii.

Natura şi necesitate revoluţiilor ştiinţifice

Inaugurarea revoluţiilor ştiinţifice se face prin divizarea comunităţii ştiinţifice cu privire la validitatea paradigmei. Alegerea paradigmelor în competiţie conduce la o separare a membrilor comunităţii ştiinţifice asemănătoare cu separarea între cei care au noduri diferite de a înţelege viaţa. Ceea ce aduce noua paradigmă este un nou tip de predicţie asupra faptelor care nu putea fi realizat de vechea paradigmă.

Impactul revoluţionar priveşte schimbarea semnificaţiilor

conceptelor centrale ale unei paradigme. Tot acum se schimbă şi problemele care pot fi acceptate de noua paradigmă. Preluând direcţia unei noi paradigme, cercetătorul îşi însuşeşte teoria, metodele şi standardele cercetării într-o mixtură inextricabilă.

Revoluţiile ca schimbări în concepţia despre lume

La momentul schimbării paradigmelor şi a revoluţiilor ştiinţifice, percepţia despre lume a oamenilor de ştiinţă se schimbă radical. Paradigmele determină în mare măsură şi experienţele prioritare ale specialiştilor, de aceea schimbarea paradigmelor trebuie să ducă şi la schimbări în practica vieţii. Se poate aprecia că în urma revoluţiilor ştiinţifice oamenii de ştiinţă trăiesc într-o nouă realitate.

Revoluţiile sunt invizibile

După fiecare revoluţie, ştiinţa este rescrisă. Fiecare generaţie îşi caută rezolvarea problemelor cu care se confruntă începând printr-o prezentare sistematică a ştiinţei care a premers. În acest demers se selecţionează elementele viabile în lumina exigenţelor practicii actuale.

Demersul lui Thomas Kuhn are caracter sociologic. Aici cunoaşterea este împărtăşită de o comunitate care o şi legitimează păstrând limitele intereselor ştiinţifice în cadrul paradigmei.

În ceea ce priveşte sociologia aceasta este considerată o ştiinţă multiparadigmatică – o ştiinţă care foloseşte concomitent mai multe paradigme pentru explicarea complexităţii vieţii sociale.

Alegerea între mai multe paradigme nu se face în funcţie de criterii obiective aşa cum ar considera epistemologia, ci de criterii estetice legate de eleganţa, sobrietatea, aspectul unic şi strălucitor al teoriei. Dezvoltarea ştiinţei se face în cadrul paradigmelor, iar acestea nu pot fi comparate între ele. În acest sens – consideră Kuhn – progresul ştiinţei nu are sens decât în interiorul paradigmei.

În domeniul sociologiei, Raymond Boudon identifică două familii de paradigme. Pentru aceasta el porneşte de la două fapte diverse relatate în ziare, privitoare la accidentele de circulaţie.

1. „Dl. X, un industriaş important, care după spusele martorilor, părea bine abţiguit când a plecat de la restaurant după o masă de afaceri, a lovit un arbore cu maşina” (ziarele).

2. „Cei doi automobilişti care se angajaseră faţă în faţă pe banda centrală a şoselei cu trei benzi, după spusele martorilor, şi-a făcut semne cu farurile. Şocul frontal nu a putut fi evitat” (ziarele).

În primul caz comportamentul conducătorului care urma să facă accident este explicat de jurnalişti printr-un model de tip cauzal. Acest comportament se datorează stării de ebrietate a conducătorului auto care fără îndoială şi-a pierdut controlul reflexelor. În privinţa stării de ebrietate în sine, ea nu are nimic surprinzător: mesele de afaceri sunt cunoscute pentru îndestularea lor. Astfel, explicaţia accidentului este obţinută printr-o punere în relaţie a accidentului cu stări care l-au precedat: conducătorul este un industriaş important. Acest lucru explică faptul că participa la o masă de afaceri. Circumstanţa aceasta făcea la rândul ei posibil un exces de consum al băuturilor alcoolice, care are drept urmare slăbirea reflexelor şi creşterea probabilităţii de accident.

În cazul al doilea, analiza implicită a jurnalistului este întru totul diferită. Cei doi automobilişti au fără îndoială serviciu, dar acesta nu este amintit. Ei vin bineînţeles de undeva. Dar trecutul lor imediat nu este menţionat. Analiza jurnalistului arată că accidentul este fără îndoială datorat în acest caz faptului că fiecare dintre cei doi automobilişti a încercat să iasă învingător dintr-un joc stupid arătând prin apeluri cu farurile că nu va accepta să cedeze şi să renunţe la depăşirea în care se angajase.

Cele două scheme de explicaţie sunt total diferite. În primul caz, comportamentul automobilistului este explicat printr-o schemă cauzală. În al doilea caz, accidentul este explicat, dimpotrivă, printr-o schemă în care intenţiile actorilor şi reprezentarea pe care aceştia o au despre mijloacele proprii pentru realizarea acestor intenţii, joacă un rol esenţial.

Aceste exemple permit ilustrarea unei distincţii fundamentale: anumite teorii sociologice folosesc un astfel de limbaj încât fenomenul social pe care îl explică este descris ca rezultat al juxtapunerii sau compunerii unui ansamblu de acţiuni. În cele ce urmează, înţelegem prin acţiune un comportament orientat către urmărirea unui scop. În acest caz, vom spune că o teorie sociologică aparţine familiei paradigmelor interacţioniste.

Alte teorii folosesc un astfel de limbaj încât fenomenul social pe care-l explică este rezultatul unor comportamente care nu sunt acţiuni în sensul definit aici. În cazul acesta, comportamentele respective nu sunt descrise ca fiind orientate către scopuri pe care subiecţii, de manieră mai mult sau mai puţin conştientă, s-ar strădui să le atingă.

Ele sunt descrise, dimpotrivă, ca rezultând exclusiv din elemente anterioare comportamentelor respective.

Vom numi paradigme deterministe paradigmele caracterizate de faptul că un fenomen social este explicat ca rezultat exclusiv al comportamentelor în sensul definit.

La rândul lor paradigmele interacţioniste sunt împărţite în patru tipuri reprezentative.

Subtipul a: Paradigme interacţioniste de tip marxian

În aceste paradigme, acţiunile subiecţilor subiecţilor sunt deschise ca depinzând numai de liberul lor arbitru. Mai precis, se presupune că libertatea de acţiune a fiecărui subiect nu este în niciun fel limitată de angajamente, tacite sau explicite, luate faţă de altcineva. Cea de-a doua caracteristică este că preferinţele indivizilor sunt considerate ca date. Cu alte cuvinte, sunt considerate ca variabile independente: ele joacă un rol esenţial în schema explicativă, dar nu sunt considerate ca trebuind să fie şi ele analizate.

Subtipul b: Paradigme interacţioniste de tip tocquevillian

În acest subtip presupunem că acţiunile actorilor depind exclusiv de libera apreciere a fiecăruia: nimic asemănător unui angajament, acord sau contract nu îi leagă pe actori. Pentru a folosi limbajul secolului XVIII-lea, acest tip de context relaţional poate fi caracterizat prin expresia de stare de natură.

Interacţiunea este caracterizată de un context de stare de natură, adică de faptul că actorii au posibilitatea să se abţină de la a considera efectele comportamentului lor asupra celuilalt. Iată acum trăsătura care distinge paradigmele tocquevilliene de cele marxiane: în paradigmele tocquevilliene, preferinţele, adică finalităţile aduse de actori, nu au statut de variabile independente. Cu alte cuvinte, ele nu sunt considerate ca de la sine înţelese, ci ca necesitând explicaţii.

Subtipul e: Paradigme interacţioniste de tip mertonian

Aici, ipoteza stării de natură este abandonată. Cu alte cuvinte, se iau în consideraţie acţiuni caracterizate prin faptul că agenţii care le îndeplinesc nu au posibilitatea de a nu ţine cont de efectele lor asupra celuilalt.

Subtipul e se deosebeşte de cele două subtipuri precedente prin faptul că interacţiunea între indivizi nu se efectuează într-un context de stare de natură ci în condiţii de contract.

Pe scurt, în teoriile ce aparţin paradigmelor din subtipul e,

interacţiunea între actori este caracterizată de un context de contract. După caz, aceste teorii consideră preferinţele actorilor ca date imediat inteligibile nu ca fenomene ce se cer aplicate.

Subtipul d: Paradigme interacţioniste de tip weberian

În acest caz, comportamentele actorilor sunt interpretate ca fiind dotate cu o proprietate de interacţionalitate şi prin urmare ca având statut de acţiuni. Dar spre deosebire de paradigmele precedente, se introduce ipoteza că anumite elemente ale acestor acţiuni (structura sistemului de preferinţe, alegerea mijloacelor pentru obţinerea scopurilor dorite, îndemânare în punerea în aplicare a mijloacelor, etc.) sunt determinate de elemente anterioare acţiunilor respective. Firește, lucrurile stau mereu mai mult sau mai puţin astfel: fiecare acţiune presupune stăpânirea anumitor tehnici (tehnici de comunicare, tehnici corporale, etc.) sau a anumitor cunoştinţe a căror dobândire este obligatoriu anterioară acţiunii. Dar aceste elemente pot juca un rol cu totul secundar şi pot fi neglijate în multe cazuri.

Subtipul ci este interesant pentru că introduce elemente de tip determinist (în sensul pe care l-am definit) în schema explicativă aparţinând familiei paradigmelor interacţioniste.

Amintim că înţelegem prin paradigme deterministe paradigmele care interpretează un comportament observat la un subiect social exclusiv pornind de la elemente anterioare comportamentului în cauză. Paradigmele deterministe tratează cu alte cuvinte toate actele ca pe comportamente: finalitatea dată de subiect acţiunilor sale este considerată de către acest tip de paradigmă fie ca secundară şi neavând nicio virtute explicativă, fie ca falsă (în sensul în care vorbim de conştiinţă falsă). Amintim de asemenea că prin determinism nu înţelegem determinismul strict. Cu alte cuvinte, propoziţiile emise în limbajul paradigmelor deterministe sunt de forma „A (anterior lui B) explică B”. În cazul determinismului strict aceste propoziţii iau forme particulare: „A (anterior lui B) condiţie necesară a lui B”; „A (anterior lui B) condiţie suficientă a lui B”, „A (anterior lui B) condiţie necesară şi suficientă a lui B”. Dar nu avem aici în vedere decât cazul general. În cazul general, cuvântul „explicat” din propoziţia „A (anterior lui B) explică B” poate lua fie una dintre cele trei semnificaţii corespunzând unei situaţii de determinism strict, fie sensul statistic. Propoziţia este atunci echivalentă cu „variaţia lui A (anterior lui B) contribuie la a explica variaţia lui B”. În cazul în care A

şi B sunt atribute dihotomice, propoziţia se poate traduce şi în forma: „Dacă atributula este observat atunci atributul b este (mai frecvent) observat". Nu are importanţă, din perspectiva care ne preocupă aici, să facem distincţia între aceste diferite semnificaţii posibile.

În schimb, este esenţial să reţinem că, în terminologia noastră, paradigmele deterministe se disting de paradigmele interacţioniste prin aceea că ele consideră actele agenţilor sociali ca integral explicabile pornind de la elemente anterioare acestor acte (constrângeri structurale, proces de socializare, etc.)

Cele trei tipuri de paradigme deterministe pe care este util, cred, să le distingem pe motivul frecvenţei cu care apar în literatura sociologică pot fi numite hiperfuncţionalism, hiperculturalism şi realism totalitar.

Paradigmele hiperfuncţionaliste

Reprezintă o reducere a paradigmelor de tip mertonian. Această clasă de paradigme aparţine, ne amintim, clasei paradigmelor interacţioniste. Ea priveşte structurile de interacţiune caracterizate de un context de „contract". În acest caz conceptele de rol şi corelatele lui, conceptele de normă şi de valoare sunt esenţiale pentru analiză: ele sunt indispensabile descrierii actelor individuale şi a sistemelor de aşteptări reciproce care conduc situaţiile de interacţiune.

Paradigmele hiperfuncţionaliste sunt cele care, inspirându-se din paradigmele interacţioniste de tip mertonian, şterg pur şi simplu cele patru distincţii esenţiale pe care tocmai le-am amintit. Cu alte cuvinte, hiperfuncţionalismul poate fi caracterizat prin axiomele următoare:

1) Orice acţiune apare într-un context de „contract" (cu alte cuvinte, nicio acţiune nu apare într-un context de „stare de natură").

2) Roles-sets-urile şi status-sets-urile sunt compuse din elemente complementare necontradictorii.

3) Latitudinea de interpretare asociată elementelor role-sets-urile şi status-sets-urile este fie inutilă fie de interes redus.

Paradigmele hiperculturaliste

Paradigmele hiperculturaliste sunt o versiune reducţionistă a paradigmelor de tip weberian. Aşa cum am văzut, explicaţia unei acţiuni comportă mereu propoziţii de tip determinist.

Paradigmele hiperculturaliste corespund unei reduceri care face din acţiune rezultanta exclusivă a unor elemente anterioare acţiunii.

Schema de analiză este atunci următoarea: acţiunea prezentă a domnului X este rezultatul faptului că, într-o anumită perioadă, el a interiorizat anumite norme şi valori. Schemele de acest tip sunt des folosite pentru a explica de ce indivizii se comportă într-un mod aparent contrar interesului lor. Sociologii le folosesc cu generozitate pentru a da seama de greutatea statistică a originilor sociale asupra viitorului individului.

Realismul totalitar

Expresia de „realism totalitar" este împrumutată de la Jean Piaget:

„(...) Printre tipurile de explicaţie sociologică, se numără realismul totalitar: întregul este o „fiinţă", care-şi exercită constrângerile, modifică indivizii (le impune logica lui, etc.) şi rămâne deci eterogen pentru cunoştinţele individuale aşa cum ar di ele independent de socializarea prin care trec".

Paradigma „realismului totalitar" poate fi considerată o reducere a paradigmei interacţioniste de tip tocquevillien. În acest tip de paradigme, structura preferinţelor individuale depinde, aşa cum ne amintim, de date sociale care caracterizează sistemul în care este situat individul: aceste date contribuie la fixarea cadrului acţiunii individuale în măsura în care ele determină structura opţiunilor deschise şi valoarea relativă a acestor opţiuni.

Conform acestei paradigme, o alegere, o acţiune, un comportament de alegere sau de decizie trebuie să fie considerat ca produsul aparent al scopurilor alese şi ca produsul real al determinismului exersat de structurile sociale asupra conduitelor individuale în cel mai rău caz se ajunge astfel la vechile refrene care fac din individ un exemplu suport al structurilor sociale, libertatea de alegere pe care observatorul „naiv" ajunge să o acorde actorilor fiind redusă pur şi simplu la o iluzie.

Determinismul metodologic

O ultimă materializare a paradigmelor deterministe este singura acceptabilă. Determinismul metodologic poate fi definit ca o paradigmă în care sunt folosite exclusiv propoziţii care urmează sintaxa deterministă (propoziţii de tipul „A (anterior lui B) explică B") fără ca aceste propoziţii să fie interpretate ca fiind incompatibile cu o interpretare interacţionistă.

Dar această propoziţie este descriptivă în sensul în care motivul

relaţiei pe care o exprimă rămâne obscur. În ceea ce priveşte explicaţia acestei propoziţii, ea constă în aplicarea unui model generator interacţionist ce interpretează rezultatul ca efect de compunere.

Bibliografie

Kuhn Thomas – Structura revoluţiilor ştiinţifice, Bucureşti, 1976.

Boudon Raymond – Efecte perverse şi ordine socială, Eurosong and Book, Bucureşti, 1998.

Întrebări

1. În ce constă caracterul sociologic al explicaţiei pe care Thomas Kuhn o dă revoluţiei în ştiinţă?
2. Ce este o paradigmă?
3. Ce este ştiinţa normală?
4. Cum se produc revoluţiile în ştiinţă?

Curs 6

TEORIILE DISONANŢEI COGNITIVE

Teoriile disonanţei cognitive privesc cunoaşterea şi relaţiile între cunoştinţe. După Leon Festinger elementele de cunoaştere trebuie analizate cu ajutorul a ceea ce el numeşte implicaţie psihologică.

Implicaţia psihologică se referă la o legătură optimă din punctul de vedere al individului între două cunoştinţe luate separat, prezenţa uneia implicând într-un fel prezenţa celeilalte.

Implicaţia psihologică permite definirea a trei tipuri de relaţii între cunoştinţe: consonantă, disonantă, neutralitate.

Consonanţa cognitivă între două elemente de cunoaştere presupune că unul dintre ele poate fi obţinută prin implicare psihologică a celuilalt. Exemplu: „mi-e sete” – „beau apă”.

Disonanţa între două elemente cognitive apare atunci când unul se opune celuilalt prin implicaţia psihologică. De exemplu: „mi-e sete” – „trebuie să nu beau”.

Există o relaţie de neutralitate atunci când două cunoştinţe intrând în registre diferite nu pot fi analizate cu ajutorul implicării psihologice, niciuna neimplicând-o pe cealaltă.

La fel ca în teoriile echilibrului, Leon Festinger consideră că o persoană care are în universul său cognitiv două elemente ce nu sunt în acord, nu va putea menţine acest dezacord (disonanţa), ci va încerca să-l reducă, modificând unul dintre aceste elemente pentru a-l face să

se potrivească cu celelalte. Aşa dacă persoanei îi este sete şi ştie că nu trebuie să bea apă, îşi va spune că de fapt nu-i este chiar atât de sete în fond. Persoana caută deci motive susceptibile să-i justifice acţiunea de a nu bea.

Disonanţa produsă de dezacordul între două elemente de cunoaştere este greu de suportat, generând o tensiune care va determina o dinamică cognitivă orientată exclusiv spre reducerea disonanţei. „Reducerea disonanţei – spune Festinger – constituie o răsplată, la fel ca mâncatul atunci când ţi-e foame".

Forţa dinamicii cognitive depinde de mărimea disonanţei. Cu cât disonanţa este mai mare, cu atât efortul de reducere va fi mai intens.

Teoriile disonanţei cognitive se referă la mijloacele de schimbare a atitudinilor. Aceasta se întâmplă ca o consecinţă a faptului că un individ determinat să realizeze un comportament contrar convingerilor lui, îşi transformă opiniile în direcţia acestui comportament.

Fenomenele persuasive sunt o ilustrare a teoriei lui Festinger care dă seamă de efectele inconsistenţei cognitive. Aceasta poate avea patru surse:

— Logică (incongruenţa între două idei sau credinţe)

— Culturală (incongruenţa între un comportament şi o normă)

— Raport între particular şi general (incongruenţa între o opinie sau un comportament şi o serie de opinii şi comportamente ale aceleiaşi persoane)

— Raport între experienţa trecută şi cea prezentă (în congruenţa între aşteptări şi fapte)

Posibilitatea de a reduce disonanţe vine fie din modificarea elementului disonant, fie din diminuarea importanţei lui, fie din eliminarea lui propriu-zisă. Când rezistenţa este prea importantă, reducerea disonanţei se face prin adăugarea de elemente noi în cunoaştere care să crească consonanţa.

Modul în care este concepută, face ca teoria lui Festinger să fie considerată pertinentă din punct de vedere sociologic, permiţând analiza eforturilor proceselor de valorificare a opţiunilor sau a rezultatelor consecutive şi în general pentru înţelegerea modului de interiorizare a normelor sociale.

În teoria disonanţei cognitive, relaţiile dintre două elemente de cunoaştere nu depind deloc de criterii logice pe care individul le-ar

putea păstra congruente. Individul nu se conformează pe baza unei analize a cunoştinţelor, ci este împins la aceasta de o nevoie psihologică.

Una dintre aplicaţiile teoriei disonanţei cognitive teoretizate de Brehm (1956) priveşte alegerea între două obiecte, persoane sau situaţii la fel de atrăgătoare. În acest caz, cel care face alegerea, valorifică obiectul ales în detrimentul celuilalt. Ceea ce se întâmplă în acest caz este disonanţa datorată libertăţii individului de a alege care generează „sentimentul individual de responsabilitate, de control şi de alegere atunci când un individ ia o decizie".

În acelaşi mod se poate explica şi experienţa care rezultă din justificarea pe care şi-o dau oamenii la îndeplinirea unei sarcini neplăcute.

În condiţiile în care motivarea externă pentru realizarea unei astfel de sarcini nu o justifică suficient, individul se simte nevoit să o justifice prin sine însuşi.

O altă aplicaţie a acestei teorii priveşte interacţiunea de grup şi se referă la modul în care un individ îşi modifică evaluările despre un grup în măsura în care este iniţiat să participe la acesta. Cu cât iniţierea este mai avansată, se constată că evaluările sunt mai favorabile.

„Acordul forţat" este o altă aplicaţie şi priveşte modificarea opiniilor unui individ care este determinat să spună sau să se comporte contrar opiniilor sale obişnuite. În această situaţie se observă că după ce s-a comportat contrar propriilor opinii, individul va încerca să-şi modifice opiniile, astfel încât acestea să se potrivească cu comportamentul manifest.

Teoriile disonanţei cognitive presupun o explicaţie a modificărilor produse în cunoştinţele sau credinţele oamenilor prin conduite care comportă costuri ridicate. De cele mai multe ori este vorba despre o schimbare atitudinală consecutivă unui comportament de supunere.

Din punct de vedere sociologic, importanţa teoriei rezistă în faptul că atrage atenţia asupra unor categorii de actori sociali caracterizaţi printr-o puternică mobilitate socială. S-a propus ipoteza (Ostfeld şi Katz) că este posibil ca fenomenul de disonanţă să fie tipic „claselor medii". Se poate de asemenea că acest fenomen de disonanţă ar fi apanajul unor indivizi aflaţi într-o situaţie de mobilitate socială şi

convinşi de capacitatea lor de a-şi trasa propriile traiectorii.

Raţionalizarea actelor cu mare relevanţă pentru destinul individual ar fi un act tipic pentru persoanele care se concep ca autori ai reuşitelor sau eşecurilor lor sociale.

În acest sens pledează rezultatele experienţelor lui Aronson care raportează relaţia între elementele de cunoaştere disonantă la imaginea despre ei a indivizilor, la modul în care aceştia îşi concep propriul eu. Conform teoriei lui Aronson, imaginea de sine este cunoştinţa care generează fenomenul disonanţei. „Dacă disonanţa există, ea există deoarece comportamentul unui individ este inconsistent cu ideea pe care o are despre el însuşi". Raţionalizarea la care recurg indivizii este o încercare de a da dovadă de raţiune, atât faţă de ceilalţi, cât şi faţă de ei înşişi.

În acest sens, disonanţa presupune violarea unor valori personale. Indivizii se comportă diferit faţă de disonanţă în funcţie de trei criterii: toleranţa faţă de disonanţă, modul de a o reduce şi ce anume deranjează pe o anumită persoană.

Persoanele care suferă cel mai mult din cauza disonanţei sunt cele care au imagine de sine pozitivă sau care au o stimă de sine foarte înaltă. Dacă nu beneficiază de o astfel de stimă de sine, o persoană nu va fi neapărat deranjată spunând lucruri stânjenitoare.

La rândul lor, Brehm şi Wickhund (1962) concep implicarea indivizilor în reducerea disonanţei prin intermediul noţiunii de responsabilitate: fără responsabilitate personală – consideră ei – elementele nu sunt pertinente pentru individ.

Puşi în situaţia să îndeplinească sarcini costisitoare, oamenii pot prevedea consecinţele acestora sau nu. În cazul în care persoana nu prevede consecinţele faptelor sale, efectul nu produce disonanţă, ci eventual surpriză sau teamă. Dimpotrivă, consecinţele prevăzute generează un impact specific de disonanţă cognitivă. În prima situaţie, responsabilitatea indivizilor nu este în cauză. Ea ar putea totuşi să fie prezentă în măsura în care individul fără să fi prevăzut consecinţele, îşi impută aceste consecinţe.

Această perspectivă este accentuată în lucrările lui Cooper şi Fazio care disting două momente în procesul de rezolvare al disonanţei cognitive. Mai întâi – consideră cercetătorii – este activată disonanţa şi abia apoi impulsul motivant declanşat de disonanţă. Altfel spus, momentul activării subiective este premers de faptul că individul

percepe apriori un rezultat negativ unei conduite la care el a aderat. Dacă persoana ar atribui acţiunea unei situaţii exterioare care nu a depins de el, poate să scape de responsabilitate şi disonanţa nu se va produce.

Schimbarea atitudinii nu este legată în cazul acesta de conduită, cât mai ales de modul de a înţelege consecinţele acesteia. Reducerea disonanţei se poate face doar prin redarea unui sens mai plăcut acestor consecinţe. Lucrul acesta se poate realiza nu doar prin schimbarea atitudinii, ci şi prin deprecierea elementelor cadrului situaţional în care individul a acţionat. În acest proces destul de complicat, impulsul care motivează pe indivizi să-şi schimbe atitudinile, nu se mai datorează atât disonanţei dintre elementele de cunoaştere, cât mai ales faptului restabilirii echilibrului între cunoştinţele obişnuite ale acestora şi modul în care ei explică unele comportamente disonante.

Importanţa unei alte teorii – aparţinând lui Beauvois şi Joule – rezidă în modul în care pune în evidenţă întâietatea actelor indivizilor asupra ideilor. Pentru aceşti autori, producerea unei anumite conduite va genera o raţionalizare atunci când relativ la această conduită elementele de cunoaştere disonante sunt superioare elementelor consonante. Acest lucru se întâmplă doar dacă comportamentul respectiv este prezentat ca public, irevocabil, liber decis şi prin aceste caracteristici angajant pentru cel căruia îi aparţine. Într-o manieră foarte materialistă, autorii acestor teorii subliniază modul în care apar raţionalizările actorilor sociali puşi în situaţii de disonanţă.

Accentuând această tendinţă de a acorda primat conduitei faţă de atitudini behevioristul radical Bem consideră că indivizii manifestă atitudini care nu sunt decât inferenţe – explicaţii la propriile lor comportamente.

Bem nutreşte convingerea că există o simulare interpersonală care înseamnă că fiecare actor social se comportă ca un observator pentru a-şi forma cunoştinţele despre el însuşi sau despre ceilalţi. Pentru Bem, circumstanţele şi actele persoanelor permit cunoaşterea unor stări interne precum sentimentele, opiniile şi atitudinile. El concluzionează deci, că se poate modifica atitudinea cuiva determinându-l să facă ceva ce nu face în mod obişnuit. Conferind propriilor lor acte o anumită valoare, indivizii adoptă idei sau motivaţii conforme cu ceea ce au făcut.

Bibliografie

Festinger, Leon – A theory of cognitive dissonance, Ewanstoon Row, Peterson an Co., 1957.

Psihologie socială. Aspecte contemporane, Coordonator Adrian Neculau, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 95 – 108.

Psihologia socială a relaţiilor cu celălalt, Coordonator Serge Moscovici, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, p. 194 – 198.

Întrebări

1. Ce este disonanţa cognitivă în concepţia lui Leon Festinger?

2. În ce situaţii puteţi sesiza modul în care funcţionează în fapt disonanţa cognitivă?

3. Cum este implicat în viaţa concretă conceptul despre sine al unui individ în rezolvarea disonanţei cognitive?

4. Cum intervine responsabilitatea în situaţiile de disonanţă cognitivă?

5. Cum putem determina pe cineva să-şi schimbe ideile fără a utiliza elemente de persuasiune?

Curs 7

MOTIVAŢIA CUNOAŞTERII

În urmă cu aproape 40 de ani (1958), Fritz Heider publică în SUA lucrarea despre psihologia relaţiilor interpersonale (Psychology of Interpersonal Relations), în care intenţiona să evidenţieze însemnătatea experienţei cotidiene pentru acţiunea socială. Punând bazele unui model de înţelegere a procesului prin care „omul cuprinde realitatea şi poate să o prezică şi s-o stăpânească", Heider descrie atribuirea ca pe o punte între lumea exterioară individului şi lumea interioară a acestuia.

Scopul acestei legături este de o importanţă covârşitoare pentru individ, căruia îi conferă sentimentul echilibrului interior, datorită impresiei intime cu privire la mediu ca fiind ceva stabil şi coerent.

În concepţia lui Heider, atribuirea care aparţine indivizilor priveşte cauzele evenimentelor neobişnuite în care ei sunt implicaţi. Atribuirea răspunde întotdeauna nevoii echilibrului cognitiv.

Percepţia naivă este estimată ca un demers spontan de căutare a permanentului dincolo de variabil, în încercarea de ordonare a realităţii, de estompare a unor contradicţii, ameninţătoare pentru echilibrul psihic şi în acelaşi timp capabile să slăbească acţiunea prin inducerea unei stări derutante.

Un exemplu clasic de atribuire, datorat literaturii sociologice de la începutul secolului nostru, ne ajută să înţelegem importanţa acestui mod de a menţine în frâu laolaltă într-un singur înţeles orizontul lăuntric şi lumea înconjurătoare a omului. Ne referim la Etica protestantă şi spiritul capitalismului, operă a lui Max Weber apărută în 1920.

Îmbinând observaţia cu o prodigioasă documentaţie istorică opera lui Max Weber oferă un model explicativ pentru înclinaţia omului, marcată în protestantism, de a şti să-şi conducă viaţa raţional. Teoria din Etica protestantă şi spiritul capitalismului are caracter de model explicativ. Ea trebuie circumscrisă, aşa cum a şi intenţionat autorul, regional şi istoric.

Max Weber demonstrează că etica protestantă a fost un fenomen care a condus la creşterea raţionalismului în diverse aspecte ale vieţii sociale. Legat în mare măsură de dezvoltarea capitalismului, raţionalismul dezvoltat în restul Europei a favorizat cunoaşterea ştiinţifică, observaţia şi dezvoltarea metodelor experimentale. La această evoluţie au contribuit şi ideile religioase care au avut un impact marcant asupra organizării vieţii de zi cu zi a grupurilor protestante.

Protestantismul a marcat o diferenţiere evidentă în raport cu catolicismul. Pentru protestanţi, faptul de a fi ales a lui Dumnezeu sau damnat, nu se leagă de măsura în care individul respectă poruncile divine. Faptul de a fi ales sau damnat este stabilit pentru totdeauna de la începutul timpurilor. Omul nu-şi poate negocia mântuirea.

Doctrina protestantă produce de la început o angoasă. Neputând să pătrundă misterul acestei decizii care-i marchează destinul, individul trăieşte dramatic. Încercând să reducă această tensiune, Calvin oferă soluţia unei comportări care să întărească credinţa că poate fi unul dintre aleşi. Pentru a depăşi orice îndoială, omul se va manifesta printr-o ţinută ascetică, neîncetând să servească gloria divină în fiecare clipă a vieţii sale. Utilitatea muncii este judecată după rezultatele obţinute, iar rezultatele bune pot fi semne ale graţiei divine.

În acest caz, protestantismul ca mişcare religioasă a influenţat dezvoltarea culturii şi a imprimat o tendinţă capitalistă activităţii oamenilor.

Oferind un suport şi o explicaţie „raţională" comportamentului

întreprinzătorului capitalist, protestantismul a generat un sens vieţii de zi cu zi a oamenilor, dându-le impresia unei coerenţe care leagă demersul interior al individului de lumea exterioară, ajutându-l să o cunoască.

În concepţia lui Max Weber acţiunile sociale individuale sunt esenţiale, accentul căzând pe rolul „carierelor sociale", a căror orientare este dată de interese, valori şi tradiţii. Imaginea sa cu privire la societate este aceea a unui dinamism susţinut de acţiunea socială.

Intervenţia sensului în orice acţiune, a raţionalului sau iraţionalului din orice faptă este însăşi atribuirea, adică încercarea actorului social de a explica relaţiile interpersonale la care participă sau asistă în scopul de a regăsi de fiecare dată pe sine într-o anumită aparenţă de ordine.

Acest lucru se vede în exemplul din Etica protestantă, în care autorul descrie trecerea de la modelul tradiţional de muncă l acel capitalist.

Max Weber accentuează că „Adversarul cu care trebuie să lupte în primul rând spiritul capitalismului, în sensul unui stil de viaţă anumit legat de norme apărând în haina unei etici, a fost acel gen de simţire şi de comportare care ar putea fi numit trecuţionalism". Esenţial, tradiţionalismul se baza pe concepţia că „Omul acceptă, prin natura sa, să câştige nu bani mulţi şi tot mai mulţi, că să trăiască pur şi simplu, să trăiască aşa cum este obişnuit şi să câştige atât cât are nevoie pentru aceasta". Aşa se pare că „Pretutindeni unde capitalismul modern şi-a început opera de creştere a productivităţii muncii omeneşti prin creşterea intensităţii s-a izbit de rezistenţa extraordinar de tenace a acestui laitmotiv al muncii din economia precapistalistă", scrie în continuare Max Weber.

Concis spus, deoarece modelul tradiţionalist de gândire nu permite omului să muncească pentru a obţine venituri ce-i depăşesc trebuinţele, capitaliştii încearcă se reducă salariile, adică să producă o sărăcire a maselor.

În aceste condiţii doar schimbarea unei mentalităţi, a unghiului interior de proiecţie al individului poate să producă miracolul detaşării omului de preocuparea permanentă pentru câştig şi transformarea muncii într-o vocaţie, adică în scop de sine.

Intervine un moment în care orizontul interior al individului se conturează prin intervenţia unei întregi dramaturgii, care va lua locul

comportării firești, naturale. Max Weber scrie: „Dar o asemenea mentalitate – cu privire la muncă drept vocație – nu este dată de la natură. Ea nu poate fi generată în mod direct nici de salarii mari, nici de salarii mici, ci este numai rezultatul unui îndelungat proces educațional".

În acest caz atribuirea face legătura între două tendințe aparent contradictorii: ascetismul întreprinzătorului și nevoia lui de a câștiga mereu mai mult și mai mult.

Să arătăm, urmându-l pe Max Weber, că în orice epocă există un punct de vedere etic nu lipsit de contradicții care, acceptând activitățile comerciale și industriale ca legitime aducătoare de profit, respinge în același timp „spiritul câștigului capitalist, considerându-l turpitudo". Așa încât, scrie el, „Pe noi ne interesează aici tocmai originea elementului nerațional pe care îl conține conceptul de vocație", adică tocmai acel element capabil, dincolo de orice, să restabilească echilibrul în interiorul individului, lăsându-l dincolo de contradicții ancorat în realitatea socială.

Acest element are o natură religioasă și are sensul „unei misiuni date de Dumnezeu". „Tocmai aceasta a avut drept consecință inevitabilă ideea că munca laică de zi cu zi avea o semnificație religioasă și a produs pentru prima dată acest sens al conceptului de profesie. Așadar, în conceptul de profesie își găsește expresie dogma centrală a tuturor variantelor protestante… care cunoaște ca singur mijloc de a trăi cum îi este plăcut lui Dumnezeu nu o suprasolicitare a moralității laice prin asceza monahală, ci exclusiv prin îndeplinirea datoriilor laice, așa cum rezultă ele din poziția în viață a individului și care tocmai astfel devine Beruf „(profesia sa).

Acest mod de ancorare a individului în realitate s-a impus ca urmare a propagării unor obiective cu caracter etic de către persoane care nu intenționau nimic în legătură cu ceea ce sociologul numește „spiritul capitalismului". Aceasta a fost doar o urmare neprevăzută și foarte îndepărtată a idealurilor Reformei.

Din textul lucrării putem desprinde în continuare ce se întâmplă în sufletul individului, cum lupta interioară generează ordinea exterioară prin intermediul unei atribuiri. Această atribuire se referă la o modalitate concretă de depășire a limitei absolute specifică ființei confruntată cu finitudinea sa.

Max Weber se întreabă în fapt cum a putut să se împace

utilitarismul calvinist cu concepţia despre profesie ca vocaţie „într-o vreme în care lumea de dincolo nu era doar mai importantă, dar în multe privinţe şi mai sigură decât interesele vieţii pământeşti".

Acest lucru a fost posibil, explică el, datorită nevoii oamenilor de a şti dacă erau mai presus de orice aleşii lui Dumnezeu.

Toate faptele unei vieţi se fac pentru gloria lui Dumnezeu. Deşi nu pot constitui mijloace tehnice de a deţine graţia divină, ele rămân semne ale faptului de a fi ale Prin ele nu se cumpără mântuirea, dar „ele sunt mijloace… pentru a scăpa de teama de a nu fi mântuit". „Practic vorbind – concluzionează sociologul – aceasta înseamnă în fond că Dumnezeu îl ajută pe acela care se ajută singur".

Rămânem încă la Max Weber doar pentru a arăta cum ia naştere din toate acestea ordinea socială. El scria: „Căci numai printr-o schimbare fundamentală a sensului întregii vieţi în fiecare ceas şi în fiecare faptă se putea confirma efectul graţiei ca o înălţare a omului din status nature în status gratiae". Şi în sfârşit: „În opoziţie cu noile reprezentări populare, scopul era o viaţă lucidă, conştientă, luminoasă, iar obiectivul cel mai urgent anihilarea naivităţii pe care o dă bucuria vieţii instinctuale. Introducerea ordinii în viaţă a tuturor adepţilor era principalul mijloc al ascezei". „De aici a urmat pentru individ imboldul de a-şi controla metodic starea de graţie a modului de viaţă".

La fel cum în teoria lui Lerner, care priveşte credinţa într-o lume dreaptă, nevoia de securitate personală şi teama de a fi supus unor multiple riscuri îi fac pe oameni să atribuie vinovăţii celor loviţi de nenorocire, făcând din atribuire o legitimare a nenorocirii, în teoria despre spiritul capitalismului a lui Max Weber teama definitudine duce la descoperirea muncii ca vocaţie şi la construirea pe această bază a unei etici profesionale specifice burgheziei. În virtutea acesteia, întreprinzătorul burghez, având conştiinţa că se bucură de toată graţia lui Dumnezeu şi că este vizibil binecuvântat de acesta, putea, dacă nu depăşea limitele corectitudinii formale şi morala sa era ireproşabilă şi dacă modul în care îşi folosea bogăţia nu era condamnabil, să-şi urmărească interesele de câştig şi era chiar recomandabil să o facă.

Restabilirea echilibrului sufletesc şi ancorarea în mediu sunt, conform exemplului discutat, pe cât de laborioase şi neaşteptate, pe atât de productive, antrenând aşa cum se poate constata, transformări esenţiale ale realităţii sociale.

Modelul de analiză sociologică folosit de Max Weber în Etica

protestantă a condus la formularea primului principiu al sociologiei acţiunii, acela al individualismului metodologic. Acest principiu presupune că pentru explicarea unui fenomen social trebuie regăsite cauzele individuale, adică înţelese motivele pe care le au actorii sociali de a face ceea ce fac sau de a crede ceea ce cred.

Individualismul metodologic nu presupune reprezentarea actorului social ca suspendat într-un social. Dimpotrivă, este recunoscut faptul că actorul a fost socializat şi este în relaţie cu alţi actori care ca şi el desfăşoară roluri sociale. În general, individualismul metodologic recunoaşte faptul că indivizii se mişcă într-un context care în bună măsură li se impune. Imaginea despre societate, impusă de individualismul metodologic, nu este una atomistă, ci interacţionistă.

Bibliografie

Beca Elena – Despre atribuire în: Psihologie socială nr. 6, 1997, p. 6 – 8.

Kalberg Stephen – On the neglect of Weber's protestant ethic în: Sociological theory, vol 14, nr. 1, 1996, p. 49 – 67.

Fumham Adrian – Belief în a just world, în British Journal of Social Psihology, 28, 1989, pag. 365 – 381.

Weber Max – Etica protestantă şi spiritul capitalismului, Humanitas, Bucureşti, 1993.

Întrebări

1. Cum explică Max Weber elementul iraţional existent în concepţia capitalistă care defineşte conceptul de vocaţie? Contradicţia între ascetismul întreprinzătorului şi nevoia sa de a câştiga tot mai mulţi bani.

2. Cum explică Max Weber împăcarea între utilitarismul calvinist şi concepţia despre profesie ca vocaţie?

3. Care este maxima cu caracter practic care se desprinde din concepţia sociologică a lui Max Weber cu privire la spiritul capitalismului?

4. Cum se produce transferul de la subiectivitatea individului la sfera acţiunii sociale şi care este rezultatul acestui transfer pentru acţiunea socială?

5. Care este motivaţia cunoaşterii în concepţia lui Max Weber – din lucrarea Etica protestantă?

Curs 8

DOUĂ MODELE DE REPREZENTARE A SOCIALULUI: MODELUL ORGANICIST (EMILE DURKHEIM), MODELUL MECANICIST (G. SIMMEL)

În lucrarea sa The fundamental forms of social thonght, W. Stark apreciază că din antichitate şi până în zilele noastre, atât ştiinţele sociale cât şi practica politică operează cu două tipuri de modele de reprezentare ale societăţii: modelul organicist şi modelul mecanicist.

În modelul organicist grupul social are prioritate ca reprezentare, individul fiind un derivat.

Modelul mecanicist concepe societatea ca pe un ansamblu de indivizi legaţi, cel mai adesea în mod inconştient şi involuntar prin legături mai mult sau mai puţin artificiale.

Aceste două puncte de vedere epuizează posibilităţile de reprezentare a socialului, sunt descrieri complementare ale acestuia şi nu pot fi concepute simultan. Faptul face ca în timp, gândirea să oscileze între aceste două modele; în perioada de confuzie şi criză se vehiculează viziuni mecaniciste asupra societăţii. Atunci când societatea este pusă însă în situaţie să-şi apere integritatea, să lupte contra unor fenomene ce-i ameninţă identitatea, gândirea socială produce reprezentări organiciste stimulate de cercetarea sentimentelor naţionaliste care crează impresia discontinuităţii dintre societăţi, culturi, naţiuni.

Teoriile care oferă modele de reprezentare a socialului sunt teorii privitoare la ordinea societăţii. Ordinea este un concept structural. Teoriile despre ordinea socială nu epuizează şi problema organizării sociale. Organizarea este un concept acţional. Din concepţia despre ordine decurg însă ideile despre organizarea socială. Acesta este şi modul în care Emile Durkheim descrie două tipuri de organizare socială pornind de la descrierea modalităţilor de solidaritate (ordine) socială.

În lucrarea sa Despre diviziunea socială a muncii, sociologul explică modul cum solidaritatea mecanică generează structuri de organizare segmentare, iar solidaritatea organică, structuri organizate.

Căutând cauzele care determină apariţia structurii organizate, Durkheim observă că pe măsura creşterii diviziunii muncii se dezvoltă şi o structură organizată a societăţii care pune în umbră structurile segmentare.

Primul tip de solidaritate de care vorbeşte Durkheim este o

stare structurală a cărei coeziune rezultă exclusiv din asemănările indivizilor. Această stare dă impresia unei „mase omogene ale cărei părţi nu se disting una de alta… o protoplasmă socială, germenul din care va ieşi tipul social următor.

Acest stadiu primitiv caracterizează societăţile inferioare formate din simple repetiţii a unor agregate de acelaşi fel. Membrii unor asemenea societăţi se consideră şi chiar sunt în majoritate consanguini. Ei susţin relaţii domestice. În cadrul lor funcţionează structuri simple de putere în care şefii clanurilor sunt singurele autorităţi sociale.

O astfel de societate segmentară e compusă din elemente similare formate la rândul lor din alte elemente omogene. Condiţia de existenţă a tipului segmentar de societate este ca elementele sale să fie suficient de asemănătoare spre a sta unite şi îndeajuns de diferite spre a nu se pierde unul în celălalt.

În accepţiunea dată de Durkheim, solidaritatea mecanică este solidaritatea ce rezultă din asemănări, ea rezultă direct şi nemijlocit din caracteristicile semenilor săi. Aceste societăţi supravieţuiesc până în epocile moderne sub forma tradiţiilor descendenţei spirituale (comunităţile).

„În realitate – scrie profesorul Ilie Bădescu – solidaritatea bazată pe asemănarea membrilor corespunde fiinţei colective din individ. Ea are o natură dinamică, adică se poate accentua sau diminua în individ… potenţarea acestei fiinţe colective minimale din individ, chiar prin accentuarea trăsăturilor similare, presupune o intensificare a trăirii colective şi abia astfel ia naştere omul moral şi deasupra lui, cel religios”.

Trăsăturile asociate cu tipul segmentar de solidaritate sunt: adeziunea unanimă la credinţele şi practicile colective, absorbirea individului de către societate şi a părţii în întreg, proprietatea colectivă, omogenitate.

La acest nivel sunt foarte active sentimentele sociale.

Durkheim încearcă apoi să explice evoluţia societăţii de la tipul de organizare mecanică, segmentară, la societatea organică.

Fenomenul care conduce la această evoluţie este diviziunea socială a muncii. Această diviziunea socială presupune integrarea socială pe bază de diferenţiere individuală reclamată de specializarea sarcinilor. În istorie, tipul societăţii mecanice intră într-un regres

odată cu creşterea diviziunii muncii, lăsând locul expansiunii societăţilor cu solidaritate organică.

De reţinut faptul că, accepţiunea pe care o dă diviziunii sociale a muncii, Emile Durkheim are în vedere cazurile în care diferenţierea economică se suprapune peste diferenţierea socială. Cauza diviziunii sociale a muncii şi deci, a trecerii de la solidaritatea mecanică la solidaritatea organică este ceea ce Durkheim numeşte densitatea dinamică – adică densitate fizică a populaţiei şi densitate morală.

Densitatea înseamnă contacte mai frecvente între indivizi şi o îngustare a zonei de afirmare a individualităţii în raport cu aceeaşi unitate de spaţiu.

Dacă societatea ar fi rămas în cadrul tipurilor de solidaritate mecanică, creşterea densităţii ar fi dus necesar la o creştere a agresivităţii. Evitarea agresivităţii, deci alternativă este apariţia unui nou tip de solidaritate – cea organică.

Prin densitatea dinamică sau morală, Durkheim numeşte apropierea şi comunicare activă care rezultă între indivizi prin creşterea diviziunii muncii. Densitatea morală în sensul utilizat de Durkheim este deci, intensificarea comunicării.

În opoziţie cu punctul de vedere a lui Herbert Spencer care vederea în creşterea populaţiei motivul creşterii contactelor agresive, Durkheim vede posibilitatea naturii umane de a răspunde acestei situaţii prin crearea unei diferenţieri, adică a unui nou mod de viaţă constând în trecerea de la omogenizare şi competiţie la specializare şi contacte creatoare. Diferenţiindu-şi ocupaţiile, adică deosebirile între ei, oamenii nu mai luptă pentru a realiza complementaritatea sarcinilor necesară atingerii unui scop comun.

Diviziunea muncii care generează contacte creatoare este deci, şi principiul care stă la baza păcii sociale, eliminând agresivitatea socială.

Durkheim a încercat să stabilească o lege obiectivă de evoluţie a societăţii de la solidaritatea mecanică la cea organică. El elaborează cu acest prilej şi un indicator obiectiv al trecerii de la un tip de solidaritate la celălalt. Acest indicator este tipul de drept care caracterizează fiecare societate. Solidarităţii mecanice bazată pe similitudinea indivizilor, îi corespunde dreptul represiv în timp ce solidaritatea organică este menţinută prin dreptul restitutiv care valorizează caracterul distinct al indivizilor şi nevoia organică care-i

leagă pe indivizi unii de ceilalţi.

În timp ce Durkheim încearcă să formuleze o lege de evoluţie a socialului, Georg Simmel – sociolog german, ilustrează prin gândirea lui, modelul de reprezentare mecanicist a societăţii. El nu vede în societate decât regularităţi microscopice. La nivel macroscopic – crede Simmel – nu are rost să căutăm regularităţi cu validitate universală, pentru că aici avem a face cu sisteme de interacţiuni complexe, a căror configuraţie variază la infinit. Explicaţia este doar o reconstrucţie a realului asupra căruia se proiectează o formă. În ansamblu, sociologia lui Simmel este considerată un exemplu de sociologie formală în care se întruchipează de o manieră explicită, noţiunea modernă de model.

Un model este o reprezentare idealizată care permite înţelegere unor situaţii reale cu condiţia de a conştientiza simplificările pe care le introduce acesta. Modelul are calitatea de a fi general în măsura în care se aplică în contexte spaţio-temporale diferite şi ideal pentru că nu se aplică textual nici unei societăţi concrete. Faţă de model, legea este o propoziţie care ambiţionează să reprezinte o realitate empirică şi să fie validă universal.

Simmel consideră că socialul este format dintr-o mulţime de acţiuni individuale. Pentru a explica o bătălie, ar trebui la limită – consideră sociologul german – să explicăm comportamentul tuturor participanţilor la război, ceea ce ar fi imposibil şi n-ar fi de niciun interes.

În analiza pe care o face societăţii din timpul său, el vede indivizii ca pe nişte persoane abstracte, îndeplinind funcţii în procesele de producţie, cu roluri specifice care fac posibilă funcţionarea societăţii. Mecanismul economic nu priveşte individul în totalitatea sa. Rutina schimbului forţează indivizii la specializare şi comportamente raţionalizate impuse la limită. Integrat în sistemul capitalist, omul este lăsat singur cu unicitatea sufletului său.

Experienţa societăţii îl face în acelaşi timp pe individ dependent de un mare număr de alţi indivizi. El învaţă astfel să se perceapă pe sine ca pe o parte a unui grup social mai larg.

În societatea modernă Simmel vede indivizi împinşi în izolare şi dependenţa de un mediu social din ce în ce mai rarefiat în care ei îşi manifestă noua individualitate creând o sinteză între colectivism şi individualism. În această lume, produsele omului pun stăpânire pe el şi pe relaţiile lui. Sistemul capitalist ca imperiu raţional al schimbului

devine mediul de manifestare a libertăţii indivizilor.

Unicitatea personală şi istorică a fiecărui individ este fundamentul societăţii. La rândul său, societatea este cadrul în care se manifestă deplin calităţile relaţionale ale indivizilor.

Un exemplu clasic de analiză sociologică este descrierea pe care Simmel o face rolului străinului.

Străinul este definit printr-o unitate neobişnuită a caracterului hoinar combinat cu stabilitatea spaţială. „Străinul – scrie el – nu este hoinarul care vine azi şi pleacă mâine, ci acea persoană care vine azi şi rămâne mâine. El este astfel spus doar un potenţial hoinar".

Străinul este aşezat în cadrul unui grup, poziţia sa fiind definită de faptul că el nu a aparţinut mereu acelui grup şi care aduce aici calităţi ce nu au aparţinut totdeauna grupului.

Străinul este persoana care întruneşte unitatea între apropiere şi depărtare presupuse de orice relaţii umane organizate. În ceea ce priveşte relaţia cu el, distanţa înseamnă că el cel apropiat este totuşi departe, iar străinătatea sa înseamnă că el cel de departe este actualmente aproape.

Străinul generează un tip specific de interacţiune socială. El este la fel ca „duşmanul interior" un element intrinsec al grupului.

Străinul nu este proprietar de pământ. El este de obicei comerciant fiind caracterizat prin extraordinara sa mobilitate. Prin rolul său formal, vine des în contact cu membrii grupului, dar nimic din lucrurile esenţiale nu-l leagă de ei: nici rudenie, nici loc şi nici ocupaţie.

De aici, obiectivitatea neobişnuită a străinului ca expresie a libertăţii sale care înseamnă lipsa obiceiurilor, a pietăţii sau a precedentelor.

El este legat de grup doar prin aspectele generale are relaţiilor sale cu membrii grupului, fiind totuşi prin aceasta un membru al grupului.

Bibliografie

Durkheim Emile – De la division du travail social, Paris, PUF, 1986.

Wallisch-Prinz, Bärbel – A sociology of freedom, Georg Simmel's theory of modern society, Bremen, 1977.

Wolf Kurt – The Sociology of Georg Simmel, The Free Pres, New York, 1950.

The meaning of Sociology A reader, Prentice Hall, New Jersey, 1990, p. 93 – 94.

Întrebări

1. Care sunt caracteristicile societăţilor cu solidaritate mecanică?

2. Cum descrie Emile Durkheim trecerea de la solidaritatea mecanică la solidaritatea organică?

3. Ce este densitatea morală în concepţia lui Emile Durkheim?

4. Cum se realizează pacea socială prin intermediul diviziunii sociale a muncii în societăţile cu solidaritate organică?

5. Ce deosebeşte descrierea societăţii organice la Emile Durkheim, de imaginea societăţii în concepţia lui Georg Simmel?

6. Care sunt caracteristicile rolului străinului descrisă de Georg Simmel?

Curs 9

MODELUL DE GÂNDIRE SUBSTANŢIALIST

ŞI MODELUL DE GÂNDIRE NOMINALIST

Sociologia cunoaşterii reuşeşte să pună în valoare un mod interpretativ de abordare a realităţii sociale. Acest fapt nu o scuteşte de un anumit arbitrar care presupune selecţionarea şi accentuarea unor aspecte ale istoriei ideilor.

Interpretările pot fi mai mult sau mai puţin juste, pot fi mai mult sau mai puţin consonante cu epoca în care apar, dar nu pot fi judecate ca adevărate sau false.

Acest fapt ţine de alegerea celui ce face interpretarea, alegere ce pare să privilegieze un anumit punct de vedere care nu poate să excludă şi alte puncte de vedere egale îndreptăţite.

Un exemplu în acest sens este analiza pe care Georg Simmel o face gândirii şi evoluţiei ei în Filosofia banilor (1900). Sociologul german avansează ideea că, de-a lungul istoriei se observă o dispariţie lentă a modului de gândire substanţialist în avantajul nominalismului.

Substanţialismul consideră că la baza fenomenelor stau realităţi substanţiale, cu existenţă reală ce pot fi definite prin calităţile lor durabile. Pentru gândirea substanţialistă, lumea este populată de entităţi care pot fi descrise şi individualizate.

Nominalismul vede relaţiile dintre lucruri şi cuvinte ca relaţii complexe. Lucrurile în sine nu pot fi asemănate, ele au caracter singular. Între toate lucrurile, nu există decât eventual asemănări care

prin selecţia de gândire pot fi clasificate în categorii. Acestea însă, nu sunt decât cuvinte, nume, o construcţie mintală.

Substanţialismul va considera societatea ca o realitate tangibilă. Pentru nominalism este însă vorba de o reţea de relaţii ce leagă indivizii aparţinând aceluiaşi ansamblu.

Lupta între cele două modalităţi de gândire crează victime. Socrate a fost condamnat – spune Simmel – pentru că nominalismul său a scandalizat societatea greacă impregnată de substanţialism.

În Filosofia banilor, Georg Simmel dă o interpretare declinului substanţialismului, atribuind faptul creşterii fără precedent a complexităţii vieţii economice ca urmare a evoluţiei simbolurilor monetare. Banii, prin natura lor care face posibil schimbul între obiecte foarte diverse şi eterogene, sugerează că lucrurile pot fi gândite făcându-se abstracţie totală de singularitatea lor. Astfel se impun tendinţele nominaliste şi banii joacă un rol important în dezvoltarea ştiinţei moderne.

În economiile primitive, banii nu au generat iniţial toată seria de efecte. Mai întâi pentru faptul că o mare parte dintre schimburi mai rămâneau în sfera trocului, apoi pentru că primele simboluri monetare aveau o valoare în sine fiind de aur sau argint, fiind încă aspecte de schimb material. Odată cu creşterea proceselor de schimb în economie, banii iau forme din ce în ce mai imateriale. Alături de monede apar bancnote, cambii, cecuri. Ei înseamnă din ce în ce mai puţin un schimb material, lăsând loc mai mult relaţiilor între persoane şi lucruri.

Introducerea banilor crează – după părerea lui Simmel – sentimentul libertăţii indivizilor unii faţă de alţii, dar în acelaşi timp şi iminenţa unui conflict între aceştia.

În perioada medievală, iobagul făcea munci pentru stăpân şi-i oferea bunuri în natură ca să poată exploata un mic petic de pământ. De îndată ce apare moneda, relaţiile acestea se perturbă. Iobagul vede imediat avantajele ce ar putea decurge din achitarea datoriilor lui în bani. Acest fapt l-ar lăsa liber să decidă singur ce ar urma să cultive pe pământ. În absenţa mijlocului de schimb simbolic, el este constrâns de către stăpân să producă anumite cantităţi de legume sau grâu. Lucrul este foarte convenabil pentru nobili şi de aceea ei au refuzat mult timp să accepte plata rentei funciare. Introducerea monedelor produce un efect nedorit şi necăutat de către actorii sociali, necăutat nici chiar de

aceia care ar urma să beneficieze de pe urma lui. Banii contribuie la reducerea dependenţei iobagilor faţă de proprietarii de pământ. La fel ca şi Max Weber, Simmel consideră că o analiză sociologică trebuie să se refere la acţiunile şi reacţiile indivizilor aflaţi în situaţie. În exemplul la care ne-am referit, introducerea banilor modifică relaţia dintre proprietarul de pământ şi iobag, lăsând loc altor consecinţe de ordin social.

Reciproc, aceste consecinţe sociale nu pot fi explicate decât dacă se încearcă să se analizeze reacţiile plauzibile ale actorilor sociali la schimbarea de situaţie adusă de apariţia numerarului.

Pe scurt, banii ar impune, prin chiar existenţa lor, o viziune nominalistă asupra lumii.

Substanţialiştii văd că valoarea banilor se leagă de lucrurile propriu-zise. Nominaliştii observă că valoarea unui obiect nu este decât efectul agregant al comparării unor obiecte între ele. În această concepţie, atributul esenţial al oricărui obiect, valoarea sa nu-i aparţine propriu-zis, este ceva din afară.

Pentru Karl Marx însă, care exprimă un punct de vedere substanţialist, valoarea unui bun rezidă în calitatea şi cantitatea muncii necesare producerii sale. Aceasta este teoria valorii muncă, iar lucrurile se schimbă între ele tocmai pentru că fac să fie comparate muncile între ele.

Iată ce scrie Marx în carte întâi a Capitalului: „O marfă pare la o primă vedere un lucru trivial şi de la sine înţeles. Analiza noastră a demonstrat că dimpotrivă, este un lucru foarte complex, plin de subtilităţi… Ca valoare de întrebuinţare, ea nu conţine nimic misterios, fie că satisface nevoile omului prin proprietăţile sale, fie că aceste proprietăţi sunt produse de munca omului. Este evident că activitatea omului transformă materialele oferite de natură astfel încât să le confere utilitate… De unde provine aşadar caracterul enigmatic de produs al muncii din clipa în care ia forma unei mărfi? (adică intră în procesul schimbului n.n.). Cu siguranţă tocmai de la această formă. Caracterul de egalitate a activităţilor umane capătă forma de valoare a produselor muncii, în fine raporturile între producători, în care se impun caracterele sociale ale muncii lor, capătă forma unui raport social între produsele muncii. Iată de ce aceste produse se transformă în mărfuri, adică în lucruri care sunt sau nu evidente…

Numai un raport social clar definit între oameni poate lua forma

fantastică a unui raport între lucruri… În general, obiectele utile nu devin mărfuri decât pentru că sunt produse ale unor activităţi particulare, executate independent unele de celelalte. Totalitatea acestor activităţi particulare formează munca socială. Întrucât producătorii nu intră din punct de vedere social în contract decât prin schimbul de produse, caracterele sociale ale activităţilor lor particulare se afirmă iniţial în limitele acestui schimb. Sau activităţile particulare nu se manifestă în realitate ca diviziuni ale muncii sociale decât prin raporturile pe care schimbul le stabileşte între produsele muncii şi indirect între producători".

Aspectul schimbului care pare să pună în acţiune relaţii imaginare între lucruri aşa cum văd nominaliştii este criticat de Marx care vorbeşte despre fetişismul mărfii. Fetişismul nu este decât „forma fantastică a unui raport între lucruri. „O analogie la acest fenomen trebuie căutată în zona nebuloasă a lumii religioase. Acolo, produsele creierului uman au un aspect de fiinţe independente, cu corpuri distincte, comunicând cu oamenii şi între ele. În aceeaşi situaţie se află şi produsele ieşite din mâna omului în lumea comercială. Este ceea ce se poate numi fetişism faţă de produsele muncii, din clipa în care acestea apar în realitatea de mărfuri, fetişism inseparabil de acest mod de producţie".

Fetişismul înseamnă a vedea în raporturile de schimb nu raporturi sociale imediate ale unor persoane care schimă munca între ele, ci mai degrabă raporturi între lucruri. Faptul este facilitat de apariţia preţului care nu are sens decât în raport cu moneda „echivalent general". Transformarea marfă-monedă constituie miezul logicii capitaliste – profitul.

Analiza făcută de Simmel schimbului se situa tocmai la acest nivel, care favorizează înclinaţia nominalistă.

În acelaşi fel procesul schimbului reinterpretat de Gossen şi Menger pune în lumină faptul că schimbul se referă la bunuri a căror valoare subiectivă este diferită pentru persoanele implicate în schimb. Acest fapt presupune acceptarea paradoxului conform căruia proprietăţile elementelor care se compară pot să nu le aparţină de fapt.

Exemplele ilustrează o triplă posibilitate de interpretare a fenomenelor schimbului pe piaţă, care lasă loc de manifestare celor două modele de gândire substanţialist şi nominalist.

Bibliografie

Georg Simmel – La philosophie de l'argent, Paris, PUF, 1987, p.25 – 34.

Karl Marx – Capitalul – partea I. Procesul de producţie (despre fetişismul mărfii), Bucureşti, Ed. Politică, 1960.

Întrebări

1. În ce mod gândesc substanţialiştii?
2. În ce mod gândesc nominaliştii?
3. Cum explică Simmel trecerea de la gândirea substanţialistă la cea nominalistă?
4. ce calitate a banilor contribuie la apariţia gândirii nominaliste şi cum anume?
5. În ce fel se manifestă gândirea substanţialistă în teoria valorii muncii a lui Karl Marx?

Curs 10

SCHIMBĂRI MENTALE ÎN FUNCŢIE DE CARACTERISTICILE SOCIETĂŢILOR

(PITIRIM SOROKIN)

În lucrarea sa Dinamica socială şi culturală, Pitirim Sorokin precizează că există două aspecte: unul interior şi altul exterior al culturii.

Primul este cel al explicaţiei interioare, domeniul spiritului, al valorilor şi semnificaţiilor. Al doilea este domeniul fizic sau organic al obiectelor, evenimentelor, procedeelor interioare. Aceste fenomene exterioare nu aparţin unei civilizaţii decât în calitate de manifestări interioare.

În realitate – spune Sorokin – orice interpretare a faptelor mentale sau sociale implică înţelegerea aspectului lor intern şi nu este posibilă fără o astfel de comprehensiune.

Există şi posibilitatea ca într-un context cultural semnificaţia pe care creatorul o dă operei sale să nu coincidă cu semnificaţia socială a acesteia.

Interpretarea sociologică are ca obiect fie relaţiile cauzale şi funcţionale între elementele componente ale unei culturi, adică a şti dacă componentele sunt logic unite sau logic contradictorii între ele, dacă există un principiu care uneşte şi impregnează tot sau nu. Ea vizează să atingă existenţa socialmente obiectivă a semnificaţiei.

În lucrarea de care am amintit, contribuţia esenţială a lui

Sorokin la sociologia cunoaşterii pune în lumină caracterul propriu fenomenelor sociale.

Domeniul socio-cultural este un domeniu cu legi proprii. Legea integrării – presupune că în societăţile care sunt conglomerate structurale, această lege stă în juxtapunerea spaţială sau mecanică a elementelor generând un conglomerat de elemente culturale. La un nivel mai înalt, integrarea cere un factor extern comun. Principiul schimbării imanente – priveşte acţiunea sistemului însuşi ca suficientă pentru transformarea acestuia. Temperat de principiul limitei, niciun sistem nu poate acţiona nelimitat. Aşa că, ori dispare şi repetă ceea ce s-a mai întâmplat deja.

Sistemele sociale evoluează trecând prin trei faze: faza ideaţională, idealistă, senzualistă.

În cultura ideaţională, realitatea este concepută ca o existenţă eternă, imaterială, nevoile şi scopul sunt mai ales spirituale, ele se satisfac la nivelul cel mai înalt, realizarea lor se face printr-o minimalizare sau eliminare a nevoilor fizice. Aceste civilizaţii sunt dominate de principiul binelui suprarațional; ele sunt clădite pe spiritualitate şi credinţă.

Cultura sesualistă – are ca realitate ceea ce se prezintă în faţa noastră, totul este devenire, proces, schimbare, flux, evoluţie, progres, transformare. Nevoile şi scopurile sunt mai ales de ordin fizic şi tot ceea ce se caută este maximum de satisfacţie a acestor nevoi.

Pentru mentalitatea ideaţională, mentalitatea senzualistă nu este decât iluzie şi blasfemie. Pentru mentalitatea senzualistă, mentalitatea ideaţională nu este decât prejudecată, superstiţie şi dereglare patologică. Există şi posibilitatea unui compromis între acestea.

Cultura idealistă este o unire echilibrată de elemente ideaţionale şi senzualiste cu predominanta primelor. Aceste elemente sunt sintetizate într-un tot armonios şi coerent. Realitatea are mai multe feţe. Ea este atât o existenţă infinită cât şi devenire, un schimb între spiritual şi material. Scopurile urmărite sunt deopotrivă spirituale şi materiale cu o subordonare a materialului spiritualităţii. Mijloacele folosite sunt cele ale transformării interioare a persoanelor şi cele ale transformării lumii exterioare.

Valorile ideaţionale sunt recunoscute ca valori supreme, dar lumea sensibilă, departe de a fi privită ca o iluzie are valoare pozitivă

în măsura în care sensibilul este în legătură cu ideaţionalul.

Orice sistem socio-cultural trece prin aceste faze în ordine: ideaţional, idealist, senzualist cu tranziţii intermediare. Apoi, ciclul se reia la infinit. Aşa a fost civilizaţia greacă ideaţională până în secolul VI î.d. Cristos. Apoi s-a afirmat senzualismul, a început compromisul idealist al civilizaţiei eleniste începând cu sec. V î.d. Cristos. Din sec. IV î.d. Cristos şi în sec. III î.d. Cristos, civilizaţia greco-romană a fost predominant senzualistă. Odată cu triumful creştinismului însă, tendinţele ideaţionale au cuprins din nou forţele generatoare ale societăţii şi civilizaţiei a rămas ideaţională până în sec. XII. O nouă ofensivă a forţelor senzualiste fac să apară civilizaţia idealistă a sec. XIII şi sec. XIV. Dar începând din sec. XV, dezvoltarea ştiinţei, tehnicii, industriei şi secularizarea valorilor conduc din nou la o victorie a senzualismului. Acesta durează încă, dar criza actuală ameninţă deja dominaţia ei. Tendinţele ideaţionale devin din ce în ce mai puternice şi o recunoaştere idealistă este tot mai aproape.

Analiza pe care Merton o face gândirii lui Sorokin, subliniază câteva aspecte demne de a fi reţinute.

Teoria lui Sorokin încearcă să derive toate aspectele cunoaşterii din mentalităţile culturale. Aşa cum s-a observat de către toţi comentatorii, la Sorokin variabila independentă (cea care determină cunoaşterea) este poziţia intelectuală referitoare la realitatea ultimă şi valoarea ultimă. Premisele culturii sunt poziţii filosofie. Dar fiecare tip de cultură este distinctă prin elementele sale ontologice. Convingerile ontologice devin la Sorokin premisele din care cultura emană ca un tot.

Ce sunt deci mentalităţile culturale?

Ele se deosebesc prin ceea ce se consideră a fi natura ultimă a realităţii şi valorii. Prima este ideaţională şi consideră realitatea că ne-materială, existenţa eternă care defineşte nevoile umane în primul rând ca spirituale şi caută satisfacţii prin, minimalizare sau eliminare a nevoilor fizice.

Cultura ideaţională adoptă adevărul credinţei.

La cealaltă extremă se află mentalitatea senzualistă care limitează realitatea la ceea ce poate fi perceput prin simţuri. Preocupată mai ales de nevoile fizice, această cultură are nevoie de satisfacerea lor nu prin modificarea sinelui, ci prin modificarea mediului exterior. Această mentalitate este orientată spre „adevărul simţurilor”.

Intermediar se află un tip mixt de mentalitatea culturală, cea idealistă care reprezintă în echilibru între aceste două tipuri extreme. Ea se bazează pe „adevărul raţiunii”. Din aceste trei tipuri de mentalităţi – premise majore a oricărui fel de cultură, Sorokin derivă trei sisteme distincte de adevăr şi cunoaştere.

Aceste premise culturale sunt fundamentale pentru diferite tipuri de cunoaştere care se dezvoltă în fiecare sistem socio-cultural.

Formele structurii sociale şi personalitatea care domină împărtăşesc aceeaşi dependenţă de mentalitatea vremii.

Sorokim nu poate să explice existenţa mai multor concepţii aflate în acelaşi sistem cultural. Analiza lui se referă la societăţile greco-romane şi vestice. Teoria are aspect macrosociologic. Perioadele culturale ideaţională, idealistă şi senzualistă sunt caracterizate în termenii trăsăturilor lor dominante. Discriminarea unor variaţii ale gândirii în fiecare cultură sunt în mare parte excluse pentru menţinerea vederii generale teoretice.

Modul în care teoria aproximează realitatea ţine de ceea ce teoreticianul consideră că ar conta. Ce ne-ar putea ajuta în sociologia lui Sorokin ca să distingem variabilitatea gândirii în cadrul societăţilor? El observă de exemplu, că eşecul sistemului adevărului senzualist (empirismul) care a monopolizat cultura noastră senzualistă, dovedeşte că această cultură nu este suficient de integrată.

În cultura actuală senzualistă, materialismul este mai puţin prevalent decât idealismul. Sorokin nu urmăreşte variaţiile gândirii într-o cultură, ci merge doar la dominanta temelor pe care o atribuie culturii ca ansamblu, ca întreg.

Oamenii de ştiinţă ai culturilor idealiste vor fi interesaţi să studieze fenomenele spirituale, mentale; cei din culturile senzualiste vor studia fenomenele pur materiale, ş.a.m.d.

Bibliografie

Pitirim Sorokin – Comment la civilisation se transforme, Librairie Marcel Riviere, Paris, 1964.

Robert, K. Merton – The sociology of science teoretical and empirical investigations, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1973, p.142 – 172.

Întrebări

1. Care sunt cele trei faze prin care trec sistemele sociale – în gândirea lui Pitirim Sorokin?

2. De unde derivă aspectele cunoaşterii într-o societate – în concepţia lui Pitirim Sorokin?

3. Care este realitatea ultimă în mentalitatea ideaţională şi care este caracterul cunoaşterii ce rezultă din aceasta?

4. Care este realitatea în mentalitatea senzuală şi care este caracterul cunoaşterii ce rezultă din aceasta.

5. Cum se caracterizează faza intermediază în evoluţia societăţilor?

Curs 11

RAŢIONALITEA SUBIECTIVĂ (I)

Noţiunea de sens al unei acţiuni sau comportament este în sine destul de confuză. A înţelege sensul acţiunilor actorilor sociali înseamnă a găsi motivele pentru care aceştia fac ceea ce fac.

Principiul conform căruia acţiunile indivizilor sunt considerate comprehensibile s-a consolidat treptat, transformându-se într-un postulat de raţionalitate.

Sociologii încearcă să înţeleagă motivele acţiunilor actorilor sociali şi în sensul acesta se poate spune că, sociologia postulează raţionalitatea actorilor sociali. Aceasta nu înseamnă că pentru sociolog, omul este raţional. În sociologie, noţiunea de raţionalitate este mai largă decât această noţiune a filosofiei sau a economiei clasice. În sociologie, a spune că un comportament este raţional, înseamnă că există o explicaţie pentru un comportament, cu alte cuvinte, în situaţia în care se afla actorul social, avea motive întemeiate să facă ceea ce a făcut.

Karl Popper (1967) propune o definiţie a noţiunii de raţionalitate, considerând că un act poate fi raţional din momentul în care actorul social poate să-i precizeze motivele, oricare ar fi natura acestora.

O definiţie semantică a raţionalităţii este de tipul – este raţional orice comportament despre care se poate spune: individul avea motive să facă acţiunea pe care a făcut-o, deoarece…

Max Weber a elaborat o tipologie a tipurilor de acţiune, identificând patru forme ale acestora: acţiuni raţionale în sens teleologic, acţiuni raţionale în sens axiologic, acţiuni tradiţionale şi acţiuni afective.

Reluând formula deja enunţată, se poate spune că individul avea motive întemeiate să facă acţiunea pe care a făcut-o, deoarece:

a) acţiunea corespunde interesului sau preferinţelor lui. Acesta este un tip de raţionalitate utilitară;

b) acţiunea era cel mai bun mijloc pentru individ de a-şi atinge scopul pe care şi l-a fixat. Aceasta este o definiţie implicită a noţiunii de raţionalitate teleologică (aşa cum a definit-o Weber);

c) acţiunea decurge dintr-un principiu normativ, iar individul credea în acest lucru şi avea motive să creadă în el. Acesta este exemplul de raţionalitate tradiţională. Este vorba despre acţiunile inspirate de tradiţii, de faptul că oamenii au făcut mereu aşa şi nu ar exista niciun motiv să pună în discuţie această practică;

d) acţiunea decurgea din teoria x, iar individul credea în ea şi avea motive întemeiate să creadă în ea. Acesta este un exemplu de raţionalitate care derivă acţiunea din cunoştinţe prealabile ei – o raţionalitate cognitivă.

Oamenii manifestă în viaţa lor două tipuri de raţionalitate. Raţionalitatea obiectivă care presupune tendinţe de maximizare sau optimizare a rezultatelor. În practică, lucrul acesta este foarte relativ, deoarece este foarte dificil să se precizeze chiar şi cu aproximaţie care este cel mai bun mijloc pentru atingerea unui scop. În această situaţie, oamenii nu vor mai căuta ceea ce este cel mai bine, ci doar ceea ce este mai puţin rău, cu alte cuvinte ceea ce este satisfăcător. În mod curent, oamenii nu dispun de toată informaţia necesară pentru realizarea unui comportament raţional. De aceea, el recurge foarte adesea la compromisuri acceptabile.

Raţionalitatea subiectivă este cea care permite indivizilor care acţionează în condiţii de incertitudine sau informaţie insuficientă, să mobilizeze în scopul elaborării unei soluţii tot felul de elemente a priori care le permit să dea sens situaţiei.

Raţionalitatea subiectivă este departe de reprezentarea curentă a acţiunii ca alegere optimă sau chiar satisfăcătoare. Odată cu aceasta, intrăm într-un domeniu în care indivizii acţionează pe baza unor principii deja cunoscute, aplicate însă arbitrar.

Se presupune, de exemplu, că în prezenţa unei persoane necunoscute, un individ va reacţiona, cel puţin pentru început, încercând să interpreteze comportamentul necunoscutului prin propria sa psihologie, reacţionând comprehensiv. Pentru interpretarea comportamentului unui necunoscut, se foloseşte deci o grilă, deşi nu există nimic care să ateste faptul că aceasta se poate aplica în situaţia

dată.

Elementele apriorice folosite de actori în interpretarea situaţiilor de incertitudine, pot fi de natură foarte variate: fie date de observaţie – cunoştinţe, fie principii normative sau propoziţii descriptive. Deşi actorul le aplică pe acestea necritic în situaţii, comportamentul lui nu devine prin acesta iraţional.

Un exemplu clasic de raţionalitate subiectivă este explicaţia pe care Durkheim o dă magiei.

Raţionalitatea subiectivă implică o neadecvare a comportamentului la real. În ce condiţii acest comportament poate fi considerat totuşi raţional? Durkheim explică magia şi practicile religioase folosind un enunţ de tipul „actorii sociali au motive întemeiate să creadă în relaţii de cauzalitate false, deoarece…"

Iată chiar formularea lui Durkheim: „unul din postulatele esenţiale ale sociologiei este acela că o intuiţie umană nu se poate întemeia pe eroare şi minciună, altfel n-ar putea dura. Dacă nu s-ar întemeia pe natura lucrurilor, ar întâlni în ele o rezistenţă pe care n-ar putea s-o înfrângă. Când deci, abordăm studiul religiilor primitive, suntem siguri că acestea ţin de real şi că ele îl exprimă… Desigur că practicile şi credinţele religioase par uneori deconcertante, încât suntem tentaţi să le atribuim unui fel de aberaţie funciară. Dar trebuie să găsim realitatea ascunsă în spatele simbolului care o figurează şi-i dă un înţeles. Riturile cele mai barbare sau bizare, miturile cele mai stranii traduc o necesitate omenească, un aspect anume al vieţii individuale sau sociale. Motivele pe care credinciosul şi le oferă lui însuşi drept justificare pot fi, şi de cele mai multe ori chiar sunt eronate. Dar, adevăratele motive nu încetează să existe şi treaba ştiinţei este să le descopere.

În ceea ce priveşte magia, aceasta este la fel ca religia alcătuită din credinţe şi rituri, dar mult mai rudimentare. Magia nu se pierde în speculaţii, urmând însă tehnici foarte elaborate.

De exemplu, magia simpatică are la bază două principii: „Cel dintâi se poate enunţa în modul următor: ceea ce afectează un obiect, afectează şi tot ce întreţine un oarecare raport de proximitate şi solidaritate cu respectivul obiect. Astfel, ceea ce afectează partea afectează întregul". Explicaţia este „legea contagiunii" prin care o calitate, o stare se comunică prin contagiere de la un subiect la toţi cei cu care acesta are relaţii".

„Al doilea principiu se rezumă de obicei la formula: termenul asemănător produce un termen asemănător. Figurarea unei fiinţe sau a unei stări produce acea fiinţă sau acea stare". Exemplul tipic al vrăjitoriei este că ea se reduce în mare poate la un fenomen de transfer. „Ideea de imagine este asociată în conştiinţă cu cea de model; prin urmare, efectele acţiunii exercitate asupra statuetei se comunică prin contagiunea persoanei ale cărei trăsături le reproduce. Prin raportare la original, imaginea joacă rolul părţii în raport cu întregul: este un agent de transmisiune, etc."

Ceea ce diferenţiază cele două principii ale magiei aşa-zise simpatice este aceea că în practicarea principiului întâi are loc doar o comunicare prin contagiune, în timp ce în practicarea celui de al doilea principiu este vorba de producţie şi creaţie.

La fel, magia homeopatică de exemplu, porneşte de la principiul că lucrurile care seamănă sunt identice.

Practicarea riturilor are ca scop să-i ajute pe membrii societăţilor primitive să exprime pe de o parte propria lor calitate, pe de altă parte de a asigura reproducerea elementelor de susţinere a existenţei.

„Eficacitatea morală a ritului – care constă în producerea unei euforii, a unei impresii de bunăstare indivizilor – şi prin aceasta este reală, a determinat credinţa în eficacitatea sa fizică care este imaginară; eficacitatea întregului a determinat credinţa în eficacitatea fiecărei părţi, luate separat. Efectele cu adevărat utile pe care le produce ansamblul ceremoniei constituie un fel de justificare experimentală a practicilor elementare din care este ea alcătuită, deşi, în realitate ele nu sunt deloc indispensabile succesului. Faptul că pot fi înlocuite prin altele de natură foarte diferită, fără ca rezultatul final să fie modificat, dovedeşte de altfel, că ele nu acţionează prin ele însele".

Natura subiectivă a apriorului care justifică unele acţiuni este recreată şi de comentariul asupra practicării ritualurilor de către oamenii societăţilor evoluate. „Mai ales la popoarele şi mediile cultivate, se întâlnesc frecvent credincioşi care, deşi au îndoieli cu privire la eficacitatea specială pe care dogma o atribuie fiecărui rit în parte, continuă totuşi să practice cultul. Nu sunt convinşi că detaliile regulilor prescrise ar fi justificabile raţional; dar simt că le-ar fi imposibil să le încalce, fără a înfrunta riscul unei confuzii morale în faţa căruia dau înapoi. Însuşi faptul că, în cazul lor, credinţa şi-a

pierdut rădăcinile intelectuale pune în evidenţă raţiunile profunde pe care se întemeiază. Iată de ce criticile formulate uneori de un raţionalism simplist la adresa prescripţiilor rituale îl lasă în general indiferent pe credincios pentru că adevărata justificare a practicilor religioase nu se află în scopurile aparent urmărite, ci în acţiunea invizibilă exercitată asupra conştiinţelor".

„Credinţa – mai scrie Durkheim – este într-un sens impermeabilă la experienţe". Eşecurile intermitente ale riturilor nu clatină credinţa în rituri, pentru că oamenii sunt ataşaţi de practici pe care le refac periodic, dacă le-ar nega principiul – prin infirmare practică, ar rezulta o perturbare la care întreaga fiinţă se împotriveşte.

Observaţia sociologului francez avansează ideea că mentalitatea religioasă care este o mostră exemplară de raţionalitate subiectivă, nu se deosebeşte radical de celelalte forme ale mentalităţii umane între care el numără şi mentalitatea savantului.

Bibliografie

Durkheim Emile – Formele elementare ale vieţii religioase, Polirom, Iaşi, 1995.

Tratat de sociologie – coordonat de Raymond Boudon, Humanitas, Bucureşti, 1997, pag. 581 – 582.

Întrebări

1. Ce înseamnă raţionalitatea actorului social în sensul definiţiei date de Karl Popper (1967)?
2. Care este definiţia semantică a raţionalităţii?
3. Daţi exemple de tipuri de raţionalitate pe care le cunoaşteţi.
4. În ce condiţii intervine raţionalitatea subiectivă a actorilor?
5. Cum explică Durkheim comportamentul credincioşilor şi al magicienilor?

Curs 12

RAŢIONALITATEA SUBIECTIVĂ (II)

În viaţa curentă, actorii sociali sunt confruntaţi cu situaţii de decizie a căror complexitate depăşeşte capacitatea lor de înţelegere. În aceste condiţii, ei folosesc câteva strategii foarte cunoscute asemănătoare credinţei în idei false sau cel puţin îndoielnice.

Subterfugiul este o strategie care explică parţial fenomenele conformismului sau supunerii faţă de autoritate. Când nu există nici timp şi nici competenţă pentru a răspunde la o situaţie, apare tendinţa de a face apel la opinia experţilor. Această strategie are o valoare de

minimalizare a riscurilor şi costurilor acţiunilor şi se întemeiază pe următoarea presupoziţie: „dacă aş încerca să-mi formez o părere asupra problemei prezente, aş putea să acord acestui travaliu un timp ridicol de scurt în raport cu timpul pe care i l-a atribuit un specialist sau expert. Nu există deci şanse ca opinia pe care mi-aş forma-o să fie mai bine formată decât cea a specialistului. Nu este deci deloc scandalos faptul că eu cred ce spune expertul" (R. Boudon). Acest tip de strategie este trecut de Raymond Boudon în rândul strategiilor euristice.

O altă strategie cognitivă priveşte aşa numita mobilizare a principiilor naturale. O problemă care ilustrează folosirea acestei strategii este de natură practică şi se referă la verificarea unui enunţ de tipul X este Y. Cum poate un individ să se convingă că într-adevăr un lucru este ceea ce se spune că este? În această situaţie, indivizii se comportă luând propoziţia ca pe ceva de la sine înţeles.

Sociologul american de Gré a ilustrat acest aspect într-o manieră experimentală. El a aşezat patru persoane în jurul unei piramide ale cărei feţe erau diferit colorate. Fiecare dintre persoane nu vederea din piramidă decât partea aflată în faţa sa. Subiecţii au fost întrebaţi ce culoare are piramida. Au fost date patru răspunsuri diferite. Răspunsul subiecţilor a fost ghidat de principiul: pentru a determina dacă X este Y se observă că X este Y. Acest principiu are o valoare generală şi este clasificat de Raymond Boudon în rândul strategiilor de disponibilitate. Cu alte cuvinte, judecata pe care o fac subiecţii experimentului, ţine de faptul că cerându-li-se să determine culoarea piramidei, ei inferează că piramida trebuie să aibă aceeaşi culoare peste tot. De asemenea, subiecţii mai inferează în aceeaşi ordine de idei, că experimentatorul nu ar putea să le ceară să răspundă la o întrebare pentru care ei nu ar avea mijloace să răspundă. Cea de a doua presupoziţie se deosebeşte prin natura sa de prima. Dacă prima este de natură cognitivă, a doua are o nuanţă socială şi priveşte presupoziţia de loialitate a cercetătorului faţă de subiecţii participanţi la experiment. Ambele presupoziţii se dovedesc false. Aceasta însă nu-i împiedică pe subiecţi să creadă cu tărie în ele.

Un alt exemplu al aceluiaşi „efect de poziţie" este ideea că maşinismul este producător de şomaj. Această credinţă se bazează în general pe motive întemeiate. O înlocuire a muncii oamenilor cu maşini poate duce la eliminarea unor locuri de muncă. Acest efect local

nu este în mod natural incompatibil cu existenţa unui efect global în sens invers. Cum noile maşini trebuie concepute, proiectate, produse, întreţinute, utilizate, perfecţionate, etc., ele duc la o creştere a locurilor de muncă, creând mai multe locuri de muncă decât desfiinţează. Persoana care vede în maşinism o cauză a şomajului, nu s-a înşelat în ceea ce a văzut. Credinţa falsă care îl conduce însă, rezultă din încrederea cu care el generalizează experienţa practică.

S-a observat atât în rândul persoanelor cu nivel de studii redus, cât şi în rândul intelectualilor, proliferarea unor idei false bazate însă pe elemente diferite. În timp ce oamenii mai simpli cred cu tărie în unele lucruri pe care nu le pot veridica, oamenii instruiţi cred altele mizând pe virtutea îndoielii metodice.

Simplificarea este strategia ce ilustrează modul în care se reconstruieşte memoria colectivă. Maurice Halbwachs arată cum în funcţie de epoci şi origini, pelerinii situează în mod diferit anumite locuri menţionate de Scriptură. S-a observat că memoria colectivă se leagă cu mult mai uşor de locuri mai accesibile sau care se repetă.

Simplificarea este generatoare de idei false. Aşa se întâmplă de obicei când se vorbeşte de gândirea unui autor pentru a justifica doar una dintre ideile expuse de acesta. Din cunoaşterea tuturor ideilor aparţinând unui autor, rezultă însă adesea, că unele dintre acestea se schimbă în contextul întregii opere sau unele idei chiar se contrazic.

În ceea ce-i priveşte pe cei care îşi susţin astfel un anumit punct de vedere este vorba despre o euristică a disponibilităţii care le apropie ideea autorului respectiv, permiţându-le însă şi apelul la autoritatea acestuia.

Raymond Boudon consideră că modelul tradiţional al omului „sociologicus" se întâlneşte într-o tipologie de situaţii cu structuri ambigui în care alegerilor optime sunt greu de presupus.

Se pot clasifica în această categorie numeroase situaţii în care avantaje pe termen scurt sunt preferate cu preţul unei „rambursări" pe termen lung. Procesul intoxicării cu nicotină a fumătorilor, presupune că persoana ia în consideraţie doar riscul minim al unei intoxicări infinitezimale în cazul în care măreşte numărul obişnuit de ţigări fumate într-o perioadă de timp.

Trocul este între termenul lung şi termenul scurt. Chiar dacă fumătorul prevede efectele acţiunii sale pe termen lung, el poate totuşi să-şi justifice acţiunea prezentă prin incertitudinea viitorului. Cel mai

mare rău nu-i niciodată sigur.

O altă serie de situaţii sunt cele de alegere în care opţiunile nu pot fi controlate de cel care alege. Am prezentat deja situaţia de alegere forţată.

Aşa cum se poate observa, analiza sociologică comportă mereu un moment de comprehensiune, de înţelegere a sensului pe care autorul îl dă acţiunii sale.

Înţelegerea acţiunilor în sociologie nu înseamnă lipsa precauţiilor ştiinţifice în observarea şi interpretarea empatică a diverselor categorii de fapte.

Noţiunea sociologică de raţionalitate subiectivă, modifică complet explicaţiile care se dau unor comportamente şi credinţe. De îndată ce un comportament pare greu de înţeles, raţionalitatea subiectivă ne ajută să decelăm motivele actorului.

Simţul comun în general tinde să dea o interpretare raţională a comportamentelor care au un sens evident şi o interpretare iraţională comportamentelor a căror sens îi scapă observatorului. În primul caz, ştiinţele umaniste nu au nimic de adus sociologiei obişnuite. Dar în al doilea caz, prin detalierea analizei, interpretările iraţionale ale simţului comun pot fi transformate în explicaţii raţionale.

Bibliografie

Boudon Raymond – La logique du social, Hachette, Paris, 1981.

Tratat de sociologie coordonat de Raymond Boudon, Humanitas, Bucureşti, 1997, p.581 – 590.

Întrebări

1. Care sunt principalele strategii ale raţionalităţii subiective?

2. Care sunt situaţiile sociale în care se manifestă raţionalitatea subiectivă?

3. Ce aduce nou interpretarea sociologică prin introducerea noţiunii de raţionalitate subiectivă?

Curs 13

EPISTEMOLOGIA ŞI SOCIOLOGIA CUNOAŞTERII

Epistemologia este o parte a filosofiei care se constituie ca o teorie generală a cunoaşterii. O problemă perenă a epistemologiei este stabilirea naturii adevărului.

În modul său de interpretare epistemologia operează cu două metafore ale cunoaşterii. Prima priveşte construirea cunoaşterii ca pe construirea unei piramide care are nevoie de aşezarea unei fundaţii

solide. Acest punct de vedere pune problema validităţii cunoştinţelor care trebuie fundamentate raţional pe o bază solidă, care urmează să susţină argumentaţia.

Cea de a doua metaforă priveşte o barcă. Ea nu are nevoie de fundaţie, ci doar de stabilitate. Aceasta se obţine din construcţia care asigură potrivirea între diferitele părţi componente. În această perspectivă, cunoaşterea trebuie să se bazeze pe coerenţa elementelor care se îmbină şi care trebuie să dea impresia de întreg.

Cunoaşterea într-o accepţie largă este o credinţă care beneficiază de două caracteristici. Este justificată, poate fi argumentată şi este adevărată, adecvată cu realitatea.

Conform concepţiei lui Platon, cunoaşterea poate să se refere la o lume în schimbare, materială sau poate să privească o realitate de raporturi neschimbătoare cum sunt propoziţiile matematice. Cunoaşterea care pretinde că deţine adevărul, poate fi subsumată conceptual ansamblului acelor termeni pe care filosoful G. Ryle (1949) îi califică drept cuvinte de succes. Acestor cuvinte nu li se pot alipi adjective negative fără a produce o contradicţie. O idee considerată falsă nu ar putea trece în mod obişnuit drept cunoaştere, iar o teoremă este în principiu considerată adevărată.

Această definiţie este totuşi o îngustare a sferei conceptului de cunoaştere care atât în simţul comun, cât şi în ştiinţă s-a asociat adeseori şi cu idei fragile sau false până la urmă.

În general, sociologia cunoaşterii abordează sensul larg al cunoaşterii interesându-se de orice idee care a făcut la un moment dat obiectul adeziunii colective a unui grup semnificativ de indivizi. Există idei care evoluează în timp şi care nu ţin în mod evident într-un mod absolut de categoriile adevărului sau falsului.

Karl Mannheim foloseşte un exemplu care pune în evidenţă modul în care se schimbă, în funcţie de evoluţia vieţii sociale, statutul unei idei.

Mannheim se întreabă de ce a dispărut treptat tabuul împrumutului cu dobândă. El interpretează această erodare prin dezvoltarea schimburilor comerciale. Atât timp cât schimburile se realizau între indivizi care se cunoşteau bine între ei, cel care dădea cu împrumut aştepta ca cel ce luase împrumutul să-i facă, dacă se ivea ocazia, servicii echivalente cu acela făcut prin acordarea împrumutului. Odată cu apariţia economiei de schimb, acest sistem

bilateral se dovedeşte a fi tot mai rigid. Cel care acordă împrumutul nu poate accepta să răspundă nevoilor financiare ale unui client anonim decât dacă are garanţia că acesta îi va plăti în plus, adică dobândă. Nevoia aceasta vine la început în contradicţie cu credinţa în caracterul imoral al dobânzii. Dar treptat, nevoia este cea care se impune, credinţa se erodează. Aici, comportamentul va determina schimbarea opiniilor. Aşa se face că astăzi, tabuul împrumutului cu dobândă funcţionează doar în cadrul comunităţilor restrânse.

În analiza pe care o face, Mannheim dă sens schimburilor în gândire pornind de la observarea schimbărilor care au loc în societate.

În domeniul sociologie cunoaşterii s-au conturat trei atitudini în ceea ce priveşte competenţa ei de a elucida acceptarea unor enunţuri de către colectivităţile de oameni. Întrebarea la care au vrut să răspundă sociologii privea măsura în care îi revine sociologiei sarcina de a se interesa deopotrivă de enunţurile cu caracter istoric şi de enunţurile matematice, irecuzabile.

Această problemă de demarcare a dat naştere la „trei poziţii canonice" în sociologia cunoaşterii.

Cea dintâi considerată minimalistă, aparţine lui Karl Mannheim care clasifică enunţurile în două categorii: enunţuri universale de tipul celor matematice 2 + 2 = 4 şi enunţuri relaţionale care implică şi o situare într-un context cum ar fi enunţul „încasare de dobânzi la împrumuturi este un lucru bun". El însă nu stabileşte în acelaşi timp şi criteriile de departajare a enunţurilor, dar consideră că sociologia trebuie să se ocupe de enunţurile relaţionale.

La rândul său, Robert King Merton (1949) afirmă de asemenea o atitudine pragmatică. El consideră că sociologia ar trebui să se intereseze de problema modului în care valorile sau instituţiile influenţează producerea cunoştinţelor – în special al celor ştiinţifice. Sociologul nu trebuie să încalce teritoriul epistemologului, căruia îi revin problemele legate de validitatea enunţurilor.

O atitudine intermediară este exprimată de Emile Durkheim care sugerează că sociologia poate contribui la explicarea modului în care iau naştere conceptele ştiinţifice. El susţine ideea că ştiinţa se dezvoltă fiind susţinută de elemente de origine extraştiinţifică.

„Am văzut că până şi noţiunile esenţiale ale logicii ştiinţifice au o origine religioasă. Fără îndoială, pentru a le putea utiliza, ştiinţa le supune unei noi elaborări, epuizându-le de orice fel de elemente

circumstanţiale". Între religie şi ştiinţă este perceput un conflict, dar acesta are o arie limitată. În fond, relaţia între credinţă şi ştiinţă este mult mai profundă şi mai subtilă. „Credinţa este în primul rând elan de a acţiona, iar ştiinţa, oricât de departe ar fi înaintat, rămâne totdeauna departe de acţiune. Ştiinţa este fragmentară, incompletă; ea progresează lent şi nu este niciodată încheiată; or viaţa nu poate aştepta.

Prin urmare, teoriile destinate a întreţine viaţa, acţiunea, sfârşesc prin a o lua înaintea ştiinţei completând-o prematur. Ele nu sunt posibile decât dacă exigenţele practicii şi necesităţile vitale, aşa cum le intuim, fără a le sesiza desluşit, propulsează gândirea dincolo de afirmaţiile formulate de ştiinţă... intuiţiile obscure ale senzaţiei şi sentimentului ţin adesea loc de raţiuni logice".

Iată şi modul în care societatea este responsabilă de apariţia noţiunilor fundamentale din ştiinţă. „Dar dacă noţiunile fundamentale ale ştiinţei sunt de natură religioasă, cum le-a putut religia genera? La o primă vedere, natura raporturilor dintre logică şi religie este greu de descifrat. Din moment ce realitatea exprimată de gândirea religioasă este societatea, întrebarea poate fi formulată în următorii termeni, care au avantajul de a scoate în evidenţă complexitatea sa: ce a putu face din viaţa socială un izvor atât de important al vieţii logice?" Durkheim simplifică: „Materia gândirii logice este alcătuită din concepte. A explica rolul societăţii în geneza gândirii logice se reduce deci la a ne întreba în ce mod a putut ea lua parte la formarea conceptelor?" Prin caracterul general şi comunicabil, conceptele sunt opera comunităţii. Ca exemplu: „Conceptul de totalitate nu este decât forma abstractă a societăţii: ea este totul care cuprinde toate lucrurile, clasa supremă în care se află toate celelalte clase" apoi „Dacă lumea este în societate, spaţiul pe care-l ocupă se confundă cu spaţiul total" şi „ritmul vieţii sociale stă la baza categoriei de timp".

Cea de a treia poziţie canonică, poziţia maximalistă este reprezentată de sociologul englez D. Bloor. Pentru acesta orice cunoaştere poate face obiectul sociologiei. Împrumutând ideea că orice trecut este interpretat pornind de la prezent, Bloor apreciază că istoria ştiinţelor nu este de fapt o suită de cuceriri şi progrese, ci este vorba doar de cunoştinţe diferite. Semnificaţia lor poate fi descoperită doar prin raportarea lor la întrebările şi obiectivele ce reies din raportarea lor la contextul social în care apar.

Poziţia maximalistă a sociologiei cunoaşterii se bazează pe ideea că nu există o diferenţă de fond între convenţiile sociale şi convingerile ştiinţifice. Toate fac obiectul unei convenţii, în concepţia lui D. Bloor existenţa unei ştiinţe obiective, fiind o pură iluzie.

Pentru Bloor, magia este cea care premerge şi pregăteşte demersul ştiinţific. Din moment ce noţiunile de adevăr şi obiectivitate sunt doar simple iluzii, atunci toate cunoştinţele sunt deopotrivă interesante pentru sociologie şi pot face obiectul ei de interes.

Bibliografie

Tratat de sociologie, coordonator Raymond Boudon, Humanitas, Bucureşti, 1997, pag. 555 – 600.

Durkheim Emile – Formele elementare ale vieţii religioase, Polirom, Iaşi, 1995, pag. 380 – 408.

Întrebări

1. Care sunt cele trei poziţii canonice în sociologia cunoaşterii?
2. Care este poziţia exprimată în gândirea sociologică a lui Emile Durkheim?
3. Cum descrie Emile Durkheim relaţia între religie şi ştiinţă?

Curs 14

SOCIOLOGIA CUNOAŞTERII DESPRE CUNOAŞTEREA RELATIVĂ

Oricare ar fi sensul pe care îl dăm cunoaşterii, orientarea sociologiei cunoaşterii este în principiu aceeaşi: ea priveşte relaţiile între cunoaştere şi alţi factori existenţiali.

Sociologia cunoaşterii îşi dobândeşte pertinenţa într-un complex definit de condiţii sociale şi culturale. Odată cu manifestarea tot mai frecventă a conflictelor sociale, diferenţele de valori, atitudini şi moduri de gândire care aparţin unor grupuri, dovedesc din ce în ce mai mult diferenţe care le fac incompatibile. În felul acesta, grupurile nu numai că dezvoltă universuri de discurs distincte, dar fiecare face din universul său o piatră de încercare pentru validitatea şi legitimitatea celorlalte. Coexistenţa acestor perspective de interpretare a lumii conflictuale care se dezvoltă într-o societate, conduc la o atitudine de neîncredere reciprocă între grupuri. Se pune întrebarea cum este posibil ca modurile de gândire atât de diferite despre lume să poată fi menţinute?

În aceste condiţii, gândirea este interpretată în funcţie de sursele de cunoaştere economice, sociale sau psihologie. Interpretările sunt explicate prin interese speciale, motivaţii, perspective ce ţin de

poziţiile sociale.

O ipoteză revoluţionară în istoria gândirii afirmă că nu doar erorile sau iluziile sunt marcate de un caracter neautentic, ci şi adevărul însuşi este condiţionat istoric şi social.

Acesta a fost şi momentul în care sociologia cunoaşterii şi-a confirmat necesitatea.

În ansamblul ei, foarte variată în ceea ce priveşte rezultatele, aparatul conceptual şi argumentaţia, sociologia cunoaşterii încearcă să răspundă câtorva probleme fundamentale.

1. Unde se află localizat fundamentul existenţial al producţiilor mintale? După modul în care răspund teoriile se împart în două categorii: unele consideră că acest fundament al cunoaşterii este clasa socială, gen, ocupaţia, mod de producţie, structura grupurilor, situaţia istorică, mobilitatea socială, structura de putere, procesele sociale (competiţie, conflict, etc.);

2. Ce producţii mentale sunt analizate? Sociologia cunoaşterii analizează diverse sfere ale gândirii: credinţele morale, ideologiile, ideile, categoriile gândirii, filosofia, credinţele religioase, normele sociale, ştiinţa, tehnologiile, etc. La acestea ea vizează: modul în care se orientează gândirea, nivel de abstracţie al explicaţiilor, presupoziţiile, conţinutul lor conceptual, obiectele activităţii intelectuale.

3. În ce fel sunt legate produsele mintale de bazele existenţei indivizilor? În acest domeniu, sociologia descoperă:

a) relaţii cauzale sau funcţionale: determinare, corespondenţă, interdependenţă funcţională etc;

b) relaţii simbolice: consistenţă, armonie, coerenţă, unitate, congruenţă, comprehensibilitate etc;

c) relaţii ambigui, neprecizate: reflectare, legătură, etc.

4. Apoi sociologia cunoaşterii încearcă să răspundă de ce sunt legate produsele mintale dintr-o societate de bazele ei existenţiale. Răspunsurile cele mai frecvente sunt pentru: menţinerea puterii, promovarea stabilităţii, canalizarea comportamentului, controlul naturii, etc.

5. Când se manifestă această legătură evidentă între societate şi produsele gândirii ei? Unele răspunsuri privesc anumite societăţi sau contexte sociale particulare, altele încearcă răspunsuri generale cu caracter analitic.

Ideea că sociologia cunoaşterii este o teorie sociologică a

cunoaşterii, vine din distanţa dintre afirmaţia că geneza gândirii nu are o legătură necesară cu validitatea acesteia şi poziţia relativistă extremă conform căreia adevărul depinde de bazele sociale şi culturale ale vieţii, că el este fundamentat de consensul social. Contribuţii importante la sociologia cunoaşterii au adus în lucrările lor: Marx, Mannheim, Durkheim Weber, Simmel, Sorokin.

Recunoaşterea unei baze existenţiale a cunoaşterii este un element comun tuturor modurilor de abordare în sociologia cunoaşterii.

În concepţia lui Marx, profund marcată de această idee, „relaţiile de producţie constituie baza pe care se aşază suprastructura ideală (de idei) a societăţii. „Modul de producţie al vieţii materiale determină caracterul general al proceselor sociale, politice şi intelectuale ale vieţii. Nu conştiinţa determină existenţa oamenilor, ci dimpotrivă, existenţa lor socială determină conştiinţa lor".

Personalitatea indivizilor este ansamblul relaţiilor sociale, iar clasa de apartenenţă determină aspiraţiile, temerile, constrângerile din viaţa indivizilor.

Pentru Mannheim, care are o teorie ce porneşte de la ideile lui Marx, faptul afilierii multiple a oamenilor, ridică problema elementului determinant care se impune în cele din urmă gândirii. Spre deosebire de Marx, Mannheim nu crede că doar clasa socială este determinantă în ultimă instanţă. El observă că grupurile integrate organic, concep istoria ca pe o mişcare continuă către realizarea unui scop, în timp ce grupurile slabe integrate manifestă o intuiţie istorică care accentuează factorii întâmplării şi surpriza. Prin cercetarea modului de constituire a grupurilor se pot explica modalităţile în care funcţionează gândirea într-o perspectivă foarte variată.

Durkheim vede geneza categoriilor gândirii în structura grupurilor şi a relaţiilor dintre oameni. Cunoaşterea este impregnată de impresiile experienţelor semnificative, între care primordială este experienţa vieţii sociale.

Teoria lui Sorokin este idealistă şi derivă aspectele cunoaşterii nu dintr-o bază existenţială a societăţii, ci din diversele mentalităţi culturale. Aceste mentalităţi se constituie în premise majore ale modurilor de gândire ideaţional, idealist şi senzualist.

În ceea ce priveşte tipurile de cunoaştere Marx şi Engels au recunoscut până la urmă că există modalităţii diferite de determinare a

gândirii de către baza materială şi au folosit conceptul de „ultimă instanţă”. În sensul că influenţa bazei economice asupra gândirii se manifestă în ultimă instanţă şi este diferită în ştiinţele naturii şi în ştiinţele sociale. În ştiinţele naturii interesele de cunoaştere sunt determinate social, dar nu şi aparatul conceptual suferă această influenţă.

Ştiinţele sociale sunt însă insistent asociate sociologiei care are un pronunţat caracter de clasă.

Mannheim la rândul său, recunoaşte importanţa determinării gândirii de către viaţa curentă dar accentuează faptul că determinarea situaţională a gândirii nu afectează valoarea de adevăr a cunoaşterii, ci fixează doar limitele validităţii.

Pentru Durkheim, originile sociale ale cunoaşterii nu afectează valoarea ei în ceea ce priveşte înţelegerea naturii. Elementele subiective ale reprezentărilor sociale sunt mereu verificate în aplicaţiile lor individuale, astfel că în cele din urmă rezultă o adecvare din ce în ce mai mare a cunoaşterii la realitate.

Pentru Sorokin însă, există criterii deosebite în definirea adevărurilor aparţinând diferitelor tipuri culturale.

Relaţiile între cunoaştere şi fundamentele ei existenţiale constituie nucleul însuşi al oricărei teorii sociologice despre cunoaştere.

Pentru Marx şi Engels, relaţiile între sfera economică şi cunoaştere sunt de tip cauzal. Gândirea unei clase sociale reflectă poziţia socială a acesteia.

La Marx întâlnim conceptul de falsă conştiinţă care pune în evidenţă caracterul inconştient al ideologiei care ascunde motivele reale ale actorilor sociali, construind în termenii „intereselor obiective ale situaţiilor sociale care au ca scop susţinerea intereselor de clasă. Ele devin forţe sociale atunci când sunt adoptate de mase de indivizi cărora le motivează acţiunile”.

La Durkheim ideea legăturii este o acceptare relativ necritică a corespondenţei între categoriile cunoaşterii şi trăsăturile organizării sociale ale grupurilor. De exemplu, clasificările care includ ideea de ierarhie sunt derivate din experienţa grupurilor sociale şi a stratificării acestora. Astfel, experienţa socială a indivizilor este proiectată în concepţia lor despre lume. În rezumat, pentru Durkheim, categoriile gândirii exprimă diferite aspecte ale ordinii sociale.

Pentru Sorokin, analiza se face statistic. El ajunge astfel la concluzia că empirismul domină perioadele senzualiste (în proporţie de 53 % în scrierile importante).

Funcţiile atribuite cunoaşterii de către sociologie privesc fie menţinerea, fie schimbarea societăţilor. Marx consideră că ştiinţa contribuie la dezvoltarea forţelor de producţie şi prin aceasta la schimbarea ei.

Pentru Durkheim, sistemul categoriilor are rolul de a asigura un sistem comun de existenţă pentru toţi membrii ei. Adevărata autoritate a societăţii se transferă diferitelor modalităţi de gândire care sunt condiţii indispensabile pentru acţiunea comună a tuturor. Aici, cunoaşterea joacă rolul unei minime conformităţi logice.

Acest sens este şi mai pregnant în sociologia lui Sorokin în care spaţiul şi timpul au funcţii de integrare socială.

Caleidoscopică în modalităţile de interpretare, sociologia cunoaşterii pune în lumină într-o formă specifică, modul în care oamenii cunosc realitatea vieţii lor. Procesele cunoaşterii sunt procese de adaptare proprii fiinţelor, care în societate suferă o influenţă radicală din partea structurilor de relaţii care îi angrenează pe indivizi, făcându-i să cunoască „în parte" adică, în funcţie de partea socială ce le revine prin natura vieţii lor.

Bibliografie

Robert K. Merton – The sociology of science, Teoretical and empirical investigations, The university of Chicago Press, Chicago, London, 1973, pag. 7 – 40.

Întrebări

1. În ce mod relevă sociologia caracterul relativ al cunoaşterii?
2. Daţi două exemple şi comentaţi-le.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

Beca Elena – Despre atribuire, în Psihologia nr. 6, 1997, p.6 – 8.

Boudon Raymond – Efecte perverse şi ordine socială, Eurosong and Book, Bucureşti, 1998.

Boudon Raymond – La logique du social, Hachette, Paris, 1981.

Chelcea Septimiu – Memoria socială – organizarea şi reorganizarea ei în Psihologie socială. Aspecte contemporane. Coordonator Adrian Neculau, Polirom, Iaşi, 1996.

Chelcea Septimiu – Personalitate şi societate în tranziţie, Ştiinţă şi tehnică S.A., Bucureşti, 1994.

Durkheim Emile – De la division du travail social, PUF, Paris, 1986.

Durkheim Emile – Formele elementare ale vieţii religioase, Polirom, Iaşi, 1995.

Festinger Leon – A theory of cognitive dissonance, Evanston Row, Peterson and Co., 1957.

Fumham Adrian – Belief în a just world în British Journal of Social Psychology, 28, 1989, p. 365 – 381.

Halbwachs Maurice – Les cadres sociaux de la mémoire, Felix Alcan, Paris, 1925.

Influenţa socială, Ed. Universităţii Al. Ioan Cuza, 1996.

Kalberg Stephen – On the neglect of Weber's protestant ethic în Sociological theory, vol 14, nr. 1, 1996, p. 49 – 67.

Kuhn Thomas – Structura revoluţiilor ştiinţifice, Bucureşti, 1976.

Lorenz Konrad – Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate, Humanitas, Bucureşti, 1996.

Marx Karl – Capitalul – partea I, Procesul de producţie, Ed. Politică, Bucureşti, 1960.

The meaning of Sociology. A reader, Prentice Hall, New Jersey, 1990.

Memorie socială şi identitate naţională, coordonator Septimiu Chelcea, INI, Bucureşti, 1998.

Merton Robert – The sociology of science. Theoterical and empirical investigations, The University of Chicago Press, Chicago, 1973.

Mills Wright – Imaginaţia sociologică, Ed. Politică, Bucureşti, 1975.

Nisbet Robert A. – Sociology as an ideea sistem în The sociological perspective, Little Brown Co., Boston, 1968.

Psihologia socială. Aspecte contemporane, coordonator Adrian Neculau, Polirom, Iaşi, 1996.

Psihologia socială a relaţiilor cu celălalt, coordonator Serge Moscovici, Polirom, Iaşi, 1998.

Reprezentările sociale, coordonator Adrian Neculau, Ştiinţă şi Tehnică S.A., Bucureşti, 1995.

Simmel Georg – La philosophie de l'argent, PUF, Paris, 1987.

Sorokin Pitirim – Comment la civilisation se transforme,

Librairie Marcel Riviere, Paris, 1964.

Tratat de sociologie, coordonat de Raymond Boudon, Humanitas, Bucureşti, 1997.

Wallisch – Prinz, Bärbel – A sociology of freedom, Georg Simmel's theory of modern society, Bremen, 1977.

Weber Max – Etica protestantă şi spiritul capitalismului, Humanitas, Bucureşti, 1993.

Wolf Kurt – The sociology of Georg Simmel, The Free Press, New York, 1950.